

تَحْطِیْمُ الْعَقْلِ

جورج لوكا كاش

تخطيط العقل

٣- فلسفة الحياة في ألمانيا الالبرالية، والنيوهيغلية

ترجمة الياس مرقص

دار الحقيقة
للطباعة والنشر في بيروت

حقوق الطبع محفوظة
لـ (دار الحقيقة - بيروت)

الطبعة الأولى
١٩٨٢

الفصل الرابع
فلسفة الحياة
في ألمانيا الأمبريالية

جواهر ووظيفة فلسفة الحياة

فلسفة الحياة هي الأيديولوجيا المهيمنة لكل الطور الأمبريالي في ألمانيا . ولكن كي نستطيع تقدير اتساع وعمق نفوذها بشكل صحيح ، يجب ان لا يضيع من بصرنا أنها لم تكن مدرسة بل ولا حركة ذات حدود واضحة كالكنطية - الجديدة أو كالفيينومينولوجيا ، مثلاً ، بل بالأحرى إتجاهاً عاماً يطبع أو على الأقل يؤثر على كل المدارس تقريباً . وهذا النفوذ يتنامى بلا انقطاع . قبل الحرب بين النيوكنطيين مثلاً ، وحله زيمل هو نصيرٌ مُعلنٌ لفلسفة الحياة ، بينما هي بعد الحرب تأخذ تماماً تحت قيادتها ، النيوهيغلية كما وأيضاً نحو مدرسة هوسرل .

كي نحلّد بشكل كامل دائرة نفوذ « فلاسفة الحياة » ، يجب أن نخرج من ميدان الفلسفة بمعنى الكلمة الحصريّ . من جهة ، إن كل العلوم الاجتماعية ، من السيكلولوجيا حتى السوسيولوجيا ، هي تحت نفوذ هؤلاء الفلاسفة ، وبخاصة التاريخ وتاريخ الأدب وتاريخ الفن . وهذا النفوذ ، من جهة أخرى ، يتخطى كثيراً حدود الفلسفة الجامعية : بالضبط إن الصحافة الفلسفية ، وهي أكثر نفوذاً في أوساط واسعة ، تتوجه بوضوح نحو فلسفة الحياة . ليس السبب فقط النفوذ المتزايد دوماً الذي يمارسه نيتشه على أوساط أدبية واسعة . ففي تاريخ أقدم نسبياً ، نجد أيضاً آثاراً من نفوذ دلتاي عند فاينغر ، من نفوذ زيمل عند رانناو ، ومن نفوذ الاثنين في مدرسة ستيفان جورج . بعد الحرب ، تقريباً كل الأدب الفلسفي البرجوازي المقروء من قبل جمهور واسع بما فيه الكفاية منطبع بفلسفة الحياة .

لماذا هذه السلطة الكلية لفلسفة الحياة ؟ السبب لا يمكن البحث عنه إلا في الوضع الاجتماعي والأيدولوجي لألمانيا الأمبريالية . بدعي أن فلسفة الحياة هي نتاج الطور الأمبريالي مأخوذاً في جملته وأنها تجسد مدافعين هامين في جميع البلدان (برغسون في فرنسا ، البراغماتية في البلدان الأنجلو- سكسونية ، الخ . .) . هنا كما في أي مكان آخر ، سنقتصر على ملامح هذا التطور النوعية في ألمانيا .

إن فلسفة الحياة ، التيار الفلسفي الذي يظهر وينمو في الحقبة الأمبريالية ، هي نتاج نوعي لهذا العصر : إنها محاولة ، من وجهة نظر البرجوازية الأمبريالية ومثقفها الطفيليين ، لإعطاء جواب فلسفي عن المعضلات التي يضعها تطور المجتمع ، عن الأشكال الجديدة لصراع الطبقات . بدعي ، في هذه المحاولة ، أن الفلاسفة يعتمدون على النتائج المحرزة والطريقة المطبقة ، في ماضٍ حديث العهد أو أبعد منه ، من قبل المفكرين الذين عبّروا في نفس اتجاههم عن أفكار تبدو لهم ذات أهمية . لا سيما وأنه رغم التغيرات - التي كثيراً ما تكون تغيرات في الكيف - فإن الشروط الاجتماعية التي فيها تولد المعضلات والطرائق الفلسفية تنكشف عن بعض تواصل لا بد أن ينعكس بطبيعة الحال في الأيدولوجيا أيضاً . في الحالة التي نَعْنى بها ، هذه الاستمرارية يحددها موقف العداء الرجعي نحو التقدم ، الذي هو موقف الطبقات المهيمنة منذ الثورة الفرنسية . في الفصول الآتية ، حاولنا أن نبين بشكل مفصل كيف من الجهد لمساندة هيمنة هذه الطبقات ، الهيمنة القابلة للانكسار أكثر فأكثر ، تنبثق معضلات الطريقة والمحتوى النوعية الخاصة باللاعقلانية . بالقدر الذي فيه ثمة استمرارية تتجلى في هذه الأهداف وفي وسائل بلوغها ، نجدتها أيضاً في الفلسفة . كل عصر يندار نحو الماضي ، نحو بعض مراحل التطور الماضي ، مهما كان بعيداً ، كلياً ويقدر ما يبحث هذا العصر ويجد في تلك المراحل الماضية مشابهات يمكن استخدامها لحاجاته الراهنة .

هذا كله يشير من الآن إلى أن هذه الاستمرارية لا يمكن أن تكون إلا ذات طابع نسبي . فالنزوع المحافظ للطبقات المهيمنة الموجّه ضد هجمات كل ما هو جديد ، خاضع لتطور اجتماعي لا ينقطع . لقد كانت لنا فرصة أن نرى أن التظاهرات الأولى للفلسفة اللاعقلانية في بداية القرن ١٩ إنما لها أصلها في المقاومة التي يبذلها المستفيدون من الاستبداد الإقطاعي ضد الحركة العامة للطبقات البرجوازية نحو التقدم ، التي أطلقتها الثورة الفرنسية . فقط مع شوبنهاور يظهر الاتجاه البرجوازي الواضح لهذه الحركة الرجعية . وإذا لم تظهر سلطة فلسفته - كما برهناً على ذلك في حينه - إلا بعد هزيمة ثورة ١٨٤٨ ، فقد كان ذلك ضرورة فرضها التاريخ . بالفعل ، فالحقبة بين ١٧٨٩ و ١٨٤٨ هي ، في ألمانيا ، العصر الذي فيه تحشد الثورة الديمقراطية البرجوازية وتركز قواها . وما تزال الكتلة الكبرى من القوى الطبقيّة للرجعية موجّهة ضد مطامح الديمقراطية البرجوازية . فقط مع هزيمة ثورة ١٨٤٨ يحدث تحوّل : عندئذ تنبسط لا عقلانيةً برجوازية ، ردةً فلسفية متطرفة تعبّر عن وجهة النظر الطبقيّة للبرجوازية وفي خلدتها مصالحها الطبقيّة النوعية الخاصة . من هنا شعبيّة فلسفة شوبنهاور بعد ١٨٤٨ .

قتالات حزيران أظهرت في الكفاح المسلح الخصم الجديد ، خصم البرجوازية الواقعي ، ألا وهو البروليتاريا ، وهكذا قادت هذه البرجوازية إلى خيانة ثورتها ذاتها . صدور البيان الشيوعي يبين هذا الخصم مع كل أسلحته الأيديولوجية : منذئذ لا تناضل الفلسفة البرجوازية ضد بقايا الإقطاعية ولا من أجل تشييد مجتمع برجوازي محرر من هذه البقايا ، إنها تتحالف مع جميع القوى الرجعية كي تبقى الطبقة العاملة الثورية تحت النير . بطبيعة الحال ، على الصعيد الأيديولوجي ، هذه السيرة تحصل بشكل متدرج ومتناقض . فقط بعد المعركة التاريخية الكبرى الثانية بين البرجوازية والبروليتاريا - كومونة باريس ، التي ترسم من الآن الخطوط الكبرى لتحول المجتمع في حال انتصار البروليتاريا - يولد عند نيته شكل اللاعقلانية البرجوازية المنضج الذي فيه تظهر بوضوح جميع ميول هذا التوجه الجديد . هذا ما يبينه في تحليلنا لنيته . في الوقت نفسه شرحنا من وجهة نظر تاريخية وفلسفية علاقاته مع شوننهاور : نفس الأصل الطبقي في طابع لا عقلانيتهما البرجوازي النوعي الخاص ، والضرورة بالنسبة لنيته - رغم الأساس الطبقي المشترك لهما - ضرورة أن يتجاوز على الصعيد الفلسفي تصورات شوننهاور . (هذا يفسر أن لاعقلانية شيلنغ ، حتى في شكلها الأخير ، تسقط أكثر فأكثر في النسيان بعد ١٨٤٨ . سوف نبين في حينه ، لماذا فيما بعد ستعود الفلسفة الأمبريالية الى شيلنغ وأكثر أيضاً إلى كيركغارد) .

ولكن فلسفة الطور الأمبريالية لا تتصل في الحال وبصورة مباشرة بمؤسسي « كلاسيكي » اللاعقلانية . هذه الواقعة لها هي أيضاً أسباب تاريخية واجتماعية . أول هذه الأسباب أن الأزمة الاجتماعية الكبيرة التي بها انفتح الطور الأمبريالي - والتي تجلّت بسقوط بسمارك وإلغاء القانون ضد الاشتراكيين - لم تعش إلا مدة قصيرة جداً وأن تطوّر الأمبريالية الألمانية حتى الحرب العالمية الأولى كان يقدم - خارجياً وسطحياً - صورة ازدهار بلا أزمات اجتماعية في العمق . بل هي أن ذلك لم يكن سوى ظاهر . ولكن البرجوازية الأمبريالية لها مصلحة في تقديم الظاهر كواقع ، في نشر هذا الخلط ، ومثقفو الأمبريالية الطفيليون ، الذين من بينهم كان يجنّد مؤسسو وقراء فلسفة الحياة ، كانوا قادرين على تأدية هذه الوظيفة الاجتماعية بسهولة تتناسب مع كونهم ، من جراء وضعيتهم في المجتمع ، مزودين على العموم بعمى « خير » إزاء التحولات الاجتماعية التي كانت تنهيا والأزمات الأخنة في التكوّن . إذاً غالباً ما كانت رسالتهم الاجتماعية يمكن أن تؤدي عفواً وبكل صلق .

بطبيعة الحال ، هذا لم يحل دون تظاهر طابع الأزمة الذي يطبع كل هذه الحقبة ، عدة مرات . ولكن بما أن تجلّيه - بنتيجة الحالة الاجتماعية للمفكرين ذوي سلطة - كان إحدى أزمات الثقافة ، إحدى أزمات « الثقافة » وحسب . بدون وصف آخر هذه المرة (رغم أن عناصرها الواقعية ، في شكل انعكاس مشوه ، استُعيرت بالضرورة وبدون استثناء من أزمة الثقافة في الرأسمالية الأمبريالية) ، فقد استطاعت

البرجوازية بسهولة كبيرة أن تستخدم لأهدافها الطبقية الخاصة تلك الحركة الفكرية الناشئة في أغلب الأحيان بشكل تلقائي ، أن تستخدمها في شطر كوسيلة صالحة لتحويل الانتباه عن الطابع الاقتصادي والاجتماعي للأزمة الموضوعية ذاتها ، وفي شطر آخر كعنصر من المحافظة بوجه عام ، كعنصر في هذا الليل - الذي عاجلناه سابقاً والذي سوف نعود إليه مراراً - الذي يمجّد في طابع ألمانيا التأخري على الصعيد الاجتماعي والسياسي شكلاً للدولة والحضارة . هذا كله يفسر أيضاً أنه في تطور فلسفة الحياة بعد الحرب العالمية الأولى ، لئن كانت الأفكار المستوحاة من نيتشه تلعب دوراً كبيراً ، فهو بشكل خاص كـ « فيلسوف للحضارة » يمارس نفوذاً هنا . فقط بعد أن صارت أزمة المنظومة الامبريالية جليلة للجميع عقب الحرب العالمية الأولى ، بدأت العضلات التي وضعها نيتشه وأجوتته ذات الطابع الرجعي المتطرفة تفعل بقوة وجدوى .

هذا الطابع الكامن للأزمة يؤلف الحلقة التي تصل فلسفة الحياة لما قبل الحرب بأسلافها المباشرين ، فلاسفة ما بعد هزيمة ثورة ١٨٤٨ . وهذا الطابع الكامن ذاته هو الذي يحدّد الفروق غير التافهة بين الاثنين . عصر ما بعد ١٨٤٨ يرى موت جميع الفلاسفة بعد - الهيغلين تقريباً . القسم الأكبر من الذين بقوا يسلك رجوعاً - بدرجة كبيرة أو صغيرة من السرعة والحزم - الدرب الذي يقود من هيغل إلى كنط (فيشر ، روزنكرانتس ، الخ) . لدى البرجوازية انطباع بأنها تدخل في حقبة ازدهار للرأسمالية بغير حدود ، في حقبة « أمن » حقيقية فيها لن يستطيع شيء أن يززع متانة المجتمع البرجوازي . لا ريب يرى هذا العصر أيضاً استسلام البرجوازية الألمانية غير المشروط أمام « المونارشية البونابارتية » لبسارك . هذا كله يجعل أنه ، فضلاً عن صعود شوبنهاور ، فضلاً عن انتشار مادية ميكانيكية في علوم الطبيعة وانتهازية وليبرالية على الصعيد الاجتماعي (بوشنر ، مولشوت ، الخ) ، فإن نيوكنطية لا أدريّة ووضعوية هي التي أصبحت الفلسفة المهيمنة . المتانة الاجتماعية للبرجوازية ، ثقافتها التي لا تتزعزع في « أزلية » النهوض الرأسمالي ، تقودان إلى ردّ جميع المسائل التي تهّم رؤية العالم وإلى قصر الفلسفة على المنطق ، على نظرية المعرفة ، وبالأكثر والأقصى على السيكلوجيا . في هذا يتعبّر الاعتقاد بأن نمو الاقتصاد والتقنية سيحلّ « من تلقاء نفسه » جميع معضلات الحياة (بالأكثر والأقصى يحتاجون ، عدا ذلك ، على الصعيد « الإثقي » ، إلى الدولة البروسية) . من جهة أخرى ، إن غلبة نظرية المعرفة مكرّسة لتكوين وسيلة دفاع ضد الضلالات المتجاوزة ، الخيالية و « غير العلمية » كذلك التي اضطرت البرجوازية الألمانية إلى أن تعيشها في « السنة المجنونة » (١٨٤٨) . هذا الدفاع موجه قبل أي شيء ضدّ عواقب فلسفة هيغل (إذاً ضد الحركة الديمقراطية لما قبل ١٨٤٨) ، ولكن ، شيئاً فشيئاً ، مع سير انتظامها ونمو وعيها ، ضدّ تصوّر العالم عند هذه الطبقة يتوجّه هذا الدفاع أكثر فأكثر . هنا أكثر فأكثر توجد الجنور الاجتماعية للكفاح الضاري - الذي يقاد باسم اللأدرية النيوكنطية - ضد « الطابع غير العلمي » لـ « الميتافيزيقا » المادية . بيد أنهم يكتفون بطرد العضلات المتصلة بتصوّر العالم ، من الفلسفة . وحدها الأزمة الكامنة

والملازمة لطور الأمبريالية تُطلق الحاجة إلى تصوّر للعالم ، والمهمة الرئيسية لفلسفة الحياة التي تتكوّن حينئذ هي تلبية هذه الحاجة .

هذه الحاجة هي في أصل الفرق الذي يفصل فلسفة الحياة عن أسلافها المباشرين . سبق أن أشرنا إلى فرق خارجي غير تافه : بينما الفلسفة الألمانية ما قبل الأمبريالية كانت بشكل خاص علماً جامعياً ، بعيداً عن كل محاولة للتأثير على جمهور واسع (والوضع الهامشي الذي يحتله إدوارد فون هارتمان أونيته أو لاغارد إنما يُبرز هذا الطابع الجوهرى) ، فإن دائرة نفوذ فلسفة الحياة - بين المثقفين - تتخطى كثيراً هذا الإطار وتفترض في الوقت نفسه أنها تسبّب تغيراً في أسلوب العرض : يؤيدون أكثر فأكثر أنّ نيته ليس « شاعراً » بل هو فيلسوف بالتأم ، وهذه قرينة على هذا التغير . ولكن في الوقت نفسه - سنعود إلى هذه النقطة بشكل تفصيلي - يبقى الأساس الغنوزيولوجي اللاأدري للفلسفة بلا تغيير .

ولكن كيف ينعكس هذا التغير - رغم دوام القاعدة الغنوزيولوجية - في موقف فلسفة الحياة إزاء معضلات حاسمة كالجلد والمادية ؟

كما هو معلوم ، إن الفلسفة الجامعية في ألمانيا قبل - الأمبريالية تتبنّى موقفاً سلبياً بحزم إزاء الجلد . شوبنهاور ، الذي أضحى ذا نفوذ ، والنيوكنطيون الوضعيون ، متفقون على ذلك : الجلد حماقة ، إنه لا علمي في الأساس والجوهر ، والدرب الذي يقود الفلسفة الألمانية من كنط إلى هيغل زيغان كبير يؤدي إلى درب مسدود علمياً . الرجوع إلى كنط ! هوذا شعار الفلسفة (لينان : كنط وخلفاؤه التلامذة ، ١٨٦٥) . لا ريب تظهر اتجاهات أخرى عند الفلاسفة الذين في الهامش : إدوارد فون هارتمان ، مثلاً ، يريد أن يستخلص من شيلنغ الأخير وشوبنهاور وهيغل تركيباً انتقائياً . ونيته هو أيضاً يتكلم بالمناسبة في أواخر حياته ، عن الحق الأحمق الذي يكته شوبنهاور وهيغل . ولكن هذه الميول تبقى فصلية ، عابرة ، لا سيما وأن منظومة هارتمان الانتقائية تخفي مخلفات عديدة من عصر ما قبل عام ١٨٤٨ ، بعضها بالحقيقة يُسبق ، أيديولوجياً ، بأحد المعاني ، على المواقف التي ستأخذها فلسفة الحياة في عصر الأمبريالية . هذه الميول تعبر - بشكل واضح جداً عند نيته - عن التغيرات الحاسمة الحاصلة في الوضعية الاجتماعية وعن انعكاسها في الأيديولوجيا : في عصر « الأمن » كان الكنطيون - الجلد يعتقدون أن بإمكانهم الانتهاء بالسكوت من العدو الجديد ، الاشتراكية (المادية التاريخية والجدلية) كانوا يفكرون أن لا أدريه كنط ، بوصفها الطريقة الفلسفية الوحيدة « العلمية » ، مركبة مع الأمر القطعي الإيجابي القاضي بالخضوع غير المشروط لمنظومة آل هومنزولرن ، تكفي بشكل مرتاح لتصفية جميع المخاطر الأيديولوجية . وبالتالي لئن كانت فكرة التقدم تظهر أحياناً عند الجناح الليبرالي من النيوكنطيين فلقد كانت هذه الفكرة محض تطورية وضعوية ، أي أنهم كانوا يفكرون بالتقدم في إطار منظومة رأسمالية ستبقى بُنيته ومحتواها بلا تغيير . منذ زمن طويل كان انتصار وتوطد الرأسمالية قد جعل من هذه التطورية الوضعوية الاتجاه المهيمن في البلدان الغربية . و « الأمان » المصبوغ بالبروسية يعطيها تلونها الخاص في ألمانيا : مهما يكن من أمر ، في هذا

المنظور ، إن كل حركة للتاريخ تشمل تناقضات وتناحرات إنما تظهر محض حماقة علمية ، و ، بلا موارد - لا سيما وأن هذه النظرية للتطور تظهر بوصفها نظرية حركة العمال الثورية - تُرمى جانباً ببساطة وتُنتع بتأنيها طويلاً وسخيفة .

لقد استطعنا أن نكشف عند نيتشه كيف تنعكس تجربة تزعزع هذا « الأمن » على الفكر الفلسفي البرجوازي وكيف تُبدل هذه التجربة جذرياً كلّ المواقع الطرائقية المعنية . نيتشه يلاحظ بوضوح العدو الجديد ، الطبقة العاملة ، ومن جراء ذلك لا يعود الجدل بالنسبة له معضلة نظرية حلّها الجامعون منذ أمدٍ طويل ، كما كان بالنسبة لبعض معاصريه الذين لا يعتبرون هذا الخصم خطيراً بما يكفي ليُجعل من إبادته الأيديولوجية مهمتهم الرئيسية ، والذين كانوا بالتالي يفكّرون أنّ بإمكانهم بثقةٍ سيّلةٍ إعدام أشكال الجدل (جلد هيجل) التي تجاوزتها مسيرة التاريخ الفعلية - وهو موقف كان ، أجل ، يجعلهم يتجاهلون تماماً الدلالة التاريخية والموضوعية للجدل الهيجلي نفسه . لقد بينّا كذلك أنّ نيتشه إنما فقط تعرّف على الخطر (أنه شعربه وعاشه أكثر مما تعرّف عليه حقيقةً) ، أنه إنما فقط رأى الخصم دون أن يدرس واقعاً نظريته أو ممارسته . عنده ، إذاً ، ليس ثمة كما عند شيلنغ أو كيركغارد ، مجابهة واعية مع الجدل . إنه فقط يعارض الجدل المادي ، المادية التاريخية ، بمنظومة عدوة ، بأسطورة لاعقلانية . بالتأكيد ، إن بنية هذا التصوّر الجوهرية تتفق مع بنية المنظومات اللاعقلانية الأولى المعارضة للجدل . ولكنه في طريقته أيضاً - كما رأينا - مناهضٌ للعلم جوهرياً ، عاطفي ، لاعقلي .

كفيلسوفٍ يسبقُ أيديولوجياً على أزمة المجتمع الرأسمالي في مرحلة الأمبرالية ، لا يجد نيتشه قراء ومريدين حقيقيين إلا بعدما صارت هذه الأزمة جليةً في كل وجوه ومظاهر المجتمع : بعد الحرب العالمية الأولى ، بعد قيام أول دكتاتورية للبروليتاريا . إن تاريخ فلسفة الحياة في علاقاتها مع الجدل هو التطور الأيديولوجي الذي يقود من الأزمة في الحالة الكامنة إلى الأزمة في الحالة الحادة . لهذا السبب تحصل هذه السيرة ، قبل الحرب العالمية الأولى ، ببطء ، وإن أحياناً مع صدمات فجائية . لهذا السبب يجري هذا التطور بموازاة مجادلات سوسيولوجية متنوعة مع الماركسية ، تزعم إبادَةَ الماركسية « علمياً » ولكنها جزئياً تحاول أيضاً أن تستوعب في التصوّر البرجوازي للتاريخ عناصرها « القابلة للاستخدام » ، إذاً « المطهرة » بالتالي (في توازن وترابط مع حركة المراجعة التحريفية في الاشتراكية - الديمقراطية) . لهذا السبب تعود الفلسفة البرجوازية إلى الرومانطيقية ، إلى خلفاء كنط ، وأيضاً إلى هيجل ، الخ . كل هذه الميول هي - بشكل بالغ التشوّه - الانعكاسات الأيديولوجية لواقع أنّ تناقضات التطور الاجتماعي ، حتى في الطور التي تزعم فيه البقاء في الحالة الكامنة ، تظهر بشكل جليٍّ للدرجة أنه صار مستحيلاً تجاهلها بالأناقة نفسها التي كان بها يتجاهلها أساتذة الجامعات بالأمس . بيد أن هذه المساجلات تحصل بشكل معتدل وروع . إن أحداً لا يرغب في القَطْع مع الأسلاف المباشرين . إنما يريدون فقط مواصلة الفلسفة متكيفين مع حاجات تصور العالم التي ظهرت بحكم الأسباب التي قلناها . في الوقت نفسه يرون أكثر فأكثر أنّ

باستطاعتهم أن يجدوا حلفاء ثمينين في الفلسفة اللاعقلانية والرجعية الواضحة لما قبل ١٨٤٨ ، في جوانب الضعف الرجعية للجلد الثاني . إذاً تتخطى الفلسفة في اتجاه رجعي النيوكتطية الوضعوية مع احتفاظها بنظريتها في المعرفة . هنا أيضاً ، القضية هي الإلغاء على النمط اللاعقلاني ، إلغاء التقليم الموضوعي الذي انعكاسه الأيديولوجي هو الجدل وانبساطه . بصورة أدق ، القضية باتت من الآن - إذا نظرنا إلى جوهر معظم هذه المجادلات لا إلى شكلها الخارجي - هي القضاء هكذا فلسفياً على المادية التاريخية والجدلية . في هذا الفصل وفي الفصول التي تتبع ، سنحلل بالتفصيل الطريقة التي بها يحصل هذا التطور والمراحل الهامة التي يجتازها والتي هي تابعة لنمو ونشاط الخصم .

عدا ذلك ، إن تطور الفلسفة في مرحلة الأمبريالية نفسها يهيمن عليه النضال ضد المادية . لهذا السبب فإن هذا التطور لا يمكن أن ينفصل عن نظرية المعرفة للمثالية الذاتية . ليس ذا كبير أهمية أن تتوجه بشكل خاص ، كما في ألمانيا ، نحو كنط أو هيوم أو أيضاً بركلي : عدم إمكان معرفة ، أوحى عدم وجود واقع موضوعي مستقل عن الوعي ، طابعه كشيء غير قابل لأن يُفكر ، ذلك هو المنطلق البديهي الضمني لكل فلسفات هذا العصر .

من الواضح أن « الحاجة إلى رؤية للعالم » التي تميز هذا التطور تدخل هنا في تعارض مع المنطلقات الغنوزيولوجية لفكره بالذات . وها تدخل على المسرح فلسفة الحياة ، كمحاولة لحل هذا التناقض . وبهذا من السهل لها جداً أن تتصل وتتعلق بالأشكال التي تسيطر على اللاأدرية الحديثة : بالفعل ، نظراً لأن المسألة الأساسية والكلاسيكية في نظرية المعرفة ، وهي العلاقة بين الكينونة والوعي ، وقد تشوّهت لدرجة أنها تقلصت إلى صيغة : الفهم (العقل معاداً إلى الفهم ، مخفّضاً ومقلّصاً إلى الذهنية أو الفهمية) ضد الكينونة المتصورة المفهومة ، فقد كان ممكناً فتح نقير للفهم ، تلشين محاولة لتجاوز حدود الفهم ، بدون أن يضطروهم ذلك إلى المساس بأسس المثالية الذاتية . في مصطلح « الحياة » خصوصاً حين هذا الأخير ، كما دائماً في فلسفة الحياة ، يمثّل بـ « المعاش » ، كان ممكناً العثور على مفتاح جميع الصعوبات . الواقعة المعاشة ، عضوها : الحس ، اللامعقول بوصفه موضوعها الطبيعي ، كان بإمكانه أن يُخرج ويُظهر بطريقة كأنها سحر ، جميع العناصر الضرورية لـ « رؤية العالم » بدون اضطراب فعلي وصريح إلى التخلي عن لاأدرية المثالية الذاتية ولا عن رفض واقع مستقل عن الوعي ، الرفض الذي بات لا غنى عنه كدفاع ضد المادية . لا شك ، هذا النضال يتخذ الآن أشكالاً أخرى ، في الظاهر . إن مناداة امتلاء الحياة والواقعة المعاشة ، الموضوعين في معارضة فقر وجفاف الفهم ، تسمح من جهة للفلسفة بأن تؤكد نفسها باسم علم من علوم الطبيعة ، هو البيولوجيا ، ضد النتائج المادية المستخلصة من تطور المجتمع وعلوم الطبيعة . (صحيح أننا سنرى أن علاقات فلسفة الحياة مع البيولوجيا رخوة جداً ، ميتافيزيقية

ماورائية أكثر منها واقعية ، وأنها لا تؤلف قط استهارة فلسفياً للمعضلات الواقعية للعلوم البيولوجية (هذه العملية ، من جهة أخرى ، تولّد موضوعية - زائفة ، تتجاوزاً وهمياً للتعارض بين المثالية والمادية .

إن هذا الجهد للارتفاع فوق الخيار الكاذب على زعمهم : مثالية أم مادية ، يؤلف إتجاهاً فلسفياً عاماً للعصر الأمبريالي . هذان التياران يدلّوان للوعي البرجوازي ساقطين من نواح عديدة : المثالية بسبب طابع ممثليها الأكاديمي العقيم (مع ، كَلوْحة خلفية ، إتهام المنظومات المثالية الكبرى) ، المادية خصوصاً بسبب روابطها مع حركة العمال . يجب ألا يفوتنا في هذا الصدد أن نذكر أن المادية الجديدة ، المادية الجدلية ، نادراً ما تظهر في هذه المناقشات : فهُمْ ببساطة يمثّلون المادية الماركسية بالمادية القديمة (مولشوت ، بوشنر ، الخ) ويعتبرون عجز هذه الأخيرة الأيديولوجي عن أن تصوغ على الصعيد المفهومي فتوحات الفيزياء الجديدة إفلساً للمادية بوجه عام . هكذا في فجر العصر الأمبريالي يتكوّن ، في آن واحد تقريباً ، عند ماخ وأفيناريوس ونيتشة ، « طريق ثالث » في الفلسفة . بالواقع ليس الأمر هنا سوى شكل للمثالية مجدّد ، إذ في كل مرة توضع فيها علاقة متبادلة وغير قابلة للتدوير بين الكينونة والوعي ، ينجم عن ذلك بالضرورة في نظرية المعرفة تبعية من الكينونة للوعي ، أي المثالية . إذاً طالما « الطريق الثالث » في الفلسفة يبقى غنوزيولوجياً وحسب ، فإنه لا يتميز أو لا يكاد يتميز عن المثالية الذاتية القديمة (ماخ ، أفيناريوس ، نسبة إلى بركلي) . فقط حين تتخطى هذه الفلسفة وجهة النظر الغنوزيولوجية المحضة تظهر مشكلة الموضوعية - الزائفة بالمعنى الحقيقي الخاص . فالحاجة إلى رؤية للعالم التي يشعر بها هذا العصر تقتضي صورةً عيانية عن العالم ، صورة عن الطبيعة ، عن التاريخ ، عن الإنسان . أجل ، حسب نظرية - المعرفة المهيمنة ، إن الموضوعات الموضوعية هنا لا يمكن أن تتخلّق إلا من قبل الذات . ولكن في الوقت نفسه - إذا ما أريدت تلبية الحاجة إلى رؤية للعالم - فبوصفها موضوعات مزوّد بالكينونة الموضوعية يجب أن تكون أمامنا . إن الموقع المركزي الذي تحتله « الحياة » في طريقة هذه الفلسفة - وبالأخص تحت شكل نوعي خاص : الحياة المذوّنة دائماً في « المعاش » والمعاش « الموضوع » بوصفه حياة - إن هذا الموقع يسمح بهذا الالتباس - الذي ، بالتأكيد ، لا يصمد لنقد حقيقي للمعرفة - بين الذاتية والموضوعية . هذا النزوع يتأكد أكثر أيضاً حين - ونيتشة أول مثال بارز عن ذلك - حين يدخل الفكر الأسطوري في الجهاز المفهومي . ليس من شك في أن الموضوعية الأسطورية هي موضوعية تخلّقها الذات . من جهة أخرى ، إن العمر التاريخي الطويل للأساطير ، سلطتها الكلية والتي لا طعن فيها لدى جمهور مثقف واسع ، يوقظان الوهم الساذج بأنها ، رغم هذا الأصل الذاتي ، رغم طبيعة سلطتها ، المرتبطة بالذاتية (« كاثنيّة » - لها تابعة للاعتقاد) ، إنما تمثّل شكلاً خاصاً من الموضوعية . المفهوم المركزي الجديد في الفلسفة - بالضبط من جراء هذا الالتباس ، الذي جلّونه ، بين الذاتية والموضوعية (المعاش والحياة) - يعزّز أيضاً هذه الأوهام ويمنحها لوناً بالتوافق مع العصر : لديهم انطباع مفاده أن هذا العصر هو المكرّس ، بـ « عيش » « الحياة » ، ويفضل الصور الجديدة لأسطورة جديدة ،

لأن يعيد تلاحمه ومعناه لعالم أفقده الفهم ساكنيه وحرمة من إلهه ، ولأن يعمل بحيث يفتح العالم منظورات جديدة .

باختصار ، إن جوهر فلسفة الحياة هو اللاأدرية التي تتبدل فجأة إلى صوفيّة والمثاليّة الذاتية إلى زائف موضوعية الأسطورة .

إن هذه « الموضوعية الأسطورية » التي في صعيدها الخلفي توجد دوماً نظرية لا أدرية وذاتوية في المعرفة ، تستجيب بلقّة للحاجة إلى تصوّر للعالم التي تشعر بها الرجعية الأمبريالية . عندهم في كل المجالات الانطباع بأن طوراً من الأزمات التاريخية الكبيرة ، الداخلية والخارجية ، سينفتح الآن . (نيتشه هو أول من عبّر عن ذلك بشكل صريح) . من هنا ضرورة الإفصاح ، بصدد التطور الاجتماعي ، بصدد التاريخ والمجتمع ، عن شيء جديد يكون ذا محتوى إيجابي ، يكون تصوراً للعالم ، بتعبير آخر ضرورة تجاوز شكلاية النيوكنطيين .

يُحسّ بالنمو الدائم للاستعدادات المناهضة للرأسمالية بين المثقفين . في زمن الأزمة البسماركية الأخيرة ، زمن إلغاء القانون ضدّ الاشتراكيين ، حين كان اختار الطبعية يستولي على الأدب الألماني ، كانت الغالبية الكبرى من المثقفين الشبان الموهوبين ، مثلاً ، تجد نفسها - أجل لفترة فقط ومع أفكار جد غامضة - في المعسكر الاشتراكي - الديمقراطي . كان إذاً ينبغي إدراج هذه الميول واستيعابها في التصوّر الفلسفي للعالم ، بغية التمكين من مكافحة الميول الاشتراكية بين المثقفين بفعالية أكبر مما تفعله أيديولوجيا الرجعية العادية . مع التعارض الذي تقيمه بين ما هو حي وما هو ميت ، جامد ، ميكانيكي ، إن مفهومة العالم من قبل فلسفة الحياة لها كرسالة « تعميق » جميع العضلات الواقعية « تعميقاً » كافياً للتحوّل بعيداً جداً عن هذه العواقب الاجتماعية القريبة من جميع الأذهان .

ولكن في ألمانيا ، ليست الحالة الذهنية الخطيرة بالنسبة للرجعية ، ليست بتاتاً محصورة في التعاطف مع الاشتراكية . عشية الطور الأمبريالي ، كانت التسوية البسماركية عن بنية الأمبراطورية الألمانية تتداعى من جميع الجوانب . كل الناس ، اليمين واليسار ، كانوا يشعرون بضرورة تعديل . كتابة التاريخ والسوسيولوجيا الرجعتان كانتا تبدلان جهوداً كبيرة لتقديم بنية الرايش الثاني السياسية التخلفيّة على أنها شكل تاريخي خاص ، جديد تاريخياً ومتفوق على الغرب الديمقراطي ، وكانت هذه الجهود تتوجّ بالنجاح لدى جمهور ثقافي واسع .

فلسفة الحياة جاءت تنجدهم على الصعيد الفلسفي . نسبويّتها قوّضت بشكل فعال الإيمان بتقديم التاريخ ، ومعه بالتلازم الإيمان بإمكان ونفع تحويل ديمقراطي جذري لألمانيا . « الظاهرة الأولى » في فلسفة الحياة ، القطبية بين ما هو وما هو جامد ، كان يمكن أيضاً أن تُطبّق بلا عناء على هذه المجموعة من العضلات وأن تسقط خطوة الديمقراطية على الصعيد الفلسفي بتقديمها كشكل ميكانيكي وجامد . ليس

بوسعنا بعدُ إلا أن نذكر وحسب هذه الواقعة الهامة . سوف نعالج في مكان لاحق الدور التاريخي للسوسيولوجيا الألمانية ، لفلسفة الحقوق ، للتاريخ ، الخ . . . ، بالقدر الذي فيه يخصّ هذا الدور المشكلات التي تعيننا .

لنضيف أن الوضعية المركزية للواقعة المعاشة في نظرية - معرفة فلسفة الحياة تغلّي بالضرورة نزعةً أرسقراطية . إن فلسفةً هي فلسفة للواقعة المعاشة لا يمكن أن تكون إلا حنسية ، - و ، كما يؤكدون ، إن الملكة الحنسية ليست معطاة إلا للمختارين ، لأعضاء أرسقراطية جديدة . فيما بعد ، سيُقال صراحةً إن مقولات الفهم والعقل هي مقولات الديمقراطية الشعبية - السوقية ، في حين أن المتميزين الأصلاء لا يملكون العالم إلا على قاعلة الحنس . قوام أساس فلسفة الحياة ، هو نظرية أرسقراطية في المعرفة .

كل هذه العوامل - لم نعد سوى أهمّها - تُسهم في جعل فلسفة الحياة الاتجاه المهيمن وفي تشييد نسبيتها اللأدرية تصوراً جديداً للعالم . في البداية ، تتبنى الفلسفة الجامعية الرسمية وسلطات الدولة موقفاً ريبياً إزاء هذه الميول . فقط شيئاً فشيئاً تطبع فلسفة الحياة كل فكر ألمانيا الأمبريالية . السلف والمؤسس الأهم لفلسفة الحياة في العصر الأمبريالي ، دلتاي ، يتحدث بالمناسبة عن هذه الحالة بمفردات تؤلف برنامجاً بالكامل . إذ يصف الدور الهام الذي لعبته الفلسفة في صراعات الماضي الاجتماعي والسياسية ، فإنه يتابع قائلاً : « ياله من درس لرجل السياسة ! يستطيع موظفو اليوم وتستطيع برجوازيّتنا ان يضعوا كل الأساليب الأنيقة التي يشاؤون في نفورهم من الأفكار وتعبيرها الفلسفي : يبقى أن هذا النفور ليس علامة حسنٍ عمليّ ، بل هو بالأحرى علامة فقر ذهني . ليست فقط عواطف ابتدائية قوية هي التي تعطي الاشتراكية - الديمقراطية والحركة الكاثوليكية الموالية للبابا تفوقهما على القوى السياسية الأخرى في زمننا ، بل أيضاً منظومة أيديولوجية كاملة التلاحم »^(١) .

نيتنا هي أن نتابع في مراحل الرئيسية التطور الذي له هنا نقطة انطلاقه والذي تُفضي عواقبه الأخيرة إلى « مفهومة العالم القومية - الاشتراكية » . برسمنا هكذا هذا الخط المتصل ، لا نريد بالطبع أن نقول أن الفاشية الألمانية لم تعرف إلا من هذا النبع وحده ، بالعكس تماماً . الأساس الجوهرى لما يُزعم أنه فلسفة الفاشية ، هو النظرية العرقية ، وخصوصاً في الشكل الذي أنضجه تشمبرلين - مستخدماً ، أجل ، نتائج فلسفة الحياة . ولكن حتى يكون تصوّر للعالم ذو أسس هشة لهذه الدرجة ، عارٍ عن التلاحم لهذه الدرجة ، غير علميّ بهذه الدرجة من العمق ، وترثي ثرثار بهذه الدرجة من الفظاظة ، قد استطاع أن يصير هو التصوّر المهيمن ، كان يلزم جوّ فلسفي ما : تفكّك الثقة بالفهم والعقل ، تحطّم الإيمان بالتقدم ، موقف التصديق أمام اللاعقلانية والأسطورة والصوفية . وفلسفة الحياة هي بالضبط التي خلقت هذا الجوّ الفلسفي .

١ - دلتاي ، كتابات مجموعة ، لايتسغ - برلين ١٩١٤ ، المجلد ٢ ، ص ٩١

على نحو غير واع ، بطبيعة الحال . وكلّما رجعنا إلى عصر بعيد عن الهتلرية ، كانت هذه الصفة غير الواعية أشدّ . من السخف أن يرى أحدٌ في دِلّتاي أو زيمل أسلافاً واعين للفاشية . بل ولم يكونا أسلافاً بالمعنى الذي فيه كان نيتشه أو لاغارد أجدادها . ولكن ما يهمّ هنا ، ليس هو القيام بتحليل سيكولوجي للنوايا ، بل الجدل الموضوعي للتطور . وبالمعنى الموضوعي ، إن جميع المفكرين الذين نتعامل هنا معهم قد ساهموا في إنتاج الجوّ الفلسفي الذي تحدّثنا لتوّنا عنه .

II

دلتاي ، مؤسس فلسفة الحياة في العصر الأمبريالي

مع نيتشه وبعده ، إن فلهلم دلتاي W. Dilthey هو السلف الأهم والأكثر نفوذاً لفلسفة الحياة في العصر الأمبريالي . ولكن بينما نيتشه يحقق التوجه الحاسم نحو فلسفة الحياة في العصر الأمبريالي مديراً رأس حربتها ضد البروليتاريا ، السند الجديد لتقدم التاريخ ، وشأناً هكذا في وقت مبكر جداً الهجمات الأولى السافرة ضد كل روح علمية ، دلتاي هو على نحو أصرح ، سلفاً ، وجه انتقالي . نقطة انطلاقه هي النيوكنطية الوضعية للسنوات ٦٠ و ٧٠ . هذه الفلسفة سيعيد صهرها شيئاً فشيئاً محولاً إياها إلى تصور جديد للعالم . خلال هذا العمل ، سيبقى على الدوام ذاتياً ، في وجهة نظر العلم ، دون أن يقطع بشكل سافر مع الكنطية ، ولا بالأخص مع العلوم الخاصة . موضوعياً ، بالمقابل ، يحصل عنده عمل لغم وتقويض - ثقيل بالعواقب - ضد الروح العلمية في الفلسفة ، عمل سينكشف مع الزمن عن كونه لا يقل فاعلية وجدوى عن هجمات نيتشه المباشرة .

نقطة إنطلاق دلتاي سيكولوجية وتاريخية . عمل حياته الكبير كان مُزماً أن يكون « نقداً للعقل التاريخي » . كنط كان يجب أن يكتف مع حاجات الحاضر ، وفلسفته كان يجب أن تواصل بحيث تستطيع أن تحلم كأساس لعلوم الروح وجوهرياً للتاريخ (بالطبع ، تاريخ في روح رائكه وياكوب بركهارت*)

*رائكه : مؤرخ ألماني ، ق ١٩ ، صاحب « تاريخ ألمانيا في زمن الإصلاح »
بركهاردت : مؤرخ سويسري ، ق ١٩ ، صاحب « تاريخ حضارة عصر النهضة في إيطاليا » و « تاريخ الحضارة اليونانية »

وليس في روح طور البرجوازية التقلمي (. هكذا يحافظ بلا تعديلات على السمات الأساسية لـ كنط الوضعيين : اللأدرية والظاهرانية . ولكن ، مثل جميع كنطي العصر الحديث تقريباً ، دلتاي هو أيضاً يتخلص تماماً من اتجاهات المعلم المترددة نحو المادية في مذهب « الشيء في ذاته » . رغم أرثوذكسيته ، تؤلف فلسفة دلتاي خطوة إضافية بعد النيوكنطية نحو لاعقلانية فلسفة الحياة . ليس فقط تُعجّل نمو فلسفة الحياة بالمعنى الحقيقي الخاص ، بل أيضاً - بالارتباط الوثيق مع هذه الأخيرة - تعجّل إحياء الفلسفات بعد الكنطية (نيورومانطيقية ، نيوهيغلية) . وهي أيضاً تَكرّر موازٍ للمدرسة الفينومينولوجية ، التي دلتاي ، بالضبط ، يشرّ بتطورها القادم في اتجاه فلسفة الحياة ويؤثر على هذا التطور ، - وهي في الوقت نفسه ظاهرة في ألمانيا تؤلف موازياً مقابلاً لبرغسون ولبراغماتية . بالطبع إن هذه الاتجاهات عند دلتاي لا تظهر فوراً بوضوح ودقة . فهو في بداياته قريب جداً من النيوكنطية الوضعوية ، وإن كانت بذور التصوّر الجديد مرئية من الآن . ليس بوسعنا هنا أن نعطي سوى ملخص قصير لأرائه الجوهرية بدون الدخول في تفصيل تطورها .

إن محاجة دلتاي الرامية إلى تأسيس فلسفة الحياة غنوزيلوجيا تنطلق من الأمر الآتي : تجربة العالم المعاشة هي أس المعرفة الأخير . « الحياة بعينها ، واقع أنني أعيش ، الحقيقة التي لا أستطيع أن أعود صعوداً إلى ما بعدها أو وراءها أو فوقها ، تحوي تسلسلات أو ترابطات ، في تماسٍ معها تنصّح كل تجربة وينفصح كل فكر . هذه هي النقطة التي تقرّر مسألة إمكان المعرفة . فقط لأن الحياة والتجربة تحويان كل التسلسل الذي يظهر في أشكال ومبادئ ومقولات الفكر ، فقط لأن هذا التسلسل يمكن أن يكشف تحليلياً في الحياة والتجربة ، ثمة معرفة للواقع »^(٢) . للوهلة الأولى ، هذا يبدو محاولة لتأسيس مثالية موضوعية غنوزيلوجياً . إذا كانت كل المقولات محتواة في الواقع الموضوعي وإذا كانت معرفتنا إنما فقط تفكّ رموزها في هذا الواقع ، فمن الجلي أن الضيق الذاتي للمثالية النيوكنطية قد جرى التغلب عليه ، كما وعلى عجزها عن إعطاء صورة واقعية عن العالم .

هذا الوهم ينمو ويزداد حين يتألف المرء مع موقع دلتاي . دلتاي يشعر - بحق - أن المعضلة الغنوزيلوجية ، معضلة علاقات الإنسان مع العالم الخارجي الموضوعي ، لا يمكن أن تُوضّح إلا بواسطة الممارسة : « لو كان ممكناً تخيل كائن إنساني ليس سوى إدراك وفهم ، لكان هذا الجهاز الذهني ربما يحوي كل الوسائل الممكنة التي تسمح بعرض الصور ، ولكن لما كان أبداً هذا كله ليسمح بتمييز « أنا » من الأنوات عن الموضوعات الواقعية . فالماهية الصميمة لهذه الموضوعات هي بالأحرى العلاقة بين الدفع والكبح المفروض على القصد ، بين الإرادة والحاجز . »^(٣) . مع ذلك ، إذا واصلنا تتبّع محاجة دلتاي ، رأينا أن القضية ليست في أي مكان هي الواقع الخارجي نفسه . فالدفع ، الخ . . ليست بالنسبة

٢ - المرجع نفسه ، المجلد ٥ ، ص ٨٣

٣ - واقع العالم الخارجي .

لديناي أعضاء ، وساطات ، تسمح بالقبض على واقع مستقل عن الوعي وبالسيطرة عليه شيئاً فشيئاً بالفكر . إنها تؤلف فقط « إن صح القول الوجه الداخلي لتسلسل إدراكاتنا وتمثيلاتنا وعملياتنا الذهنية . الدفع ، الاندفاع ، الحاجز ، هي عندئذ إن صح القول العناصر الصلبة التي تنقل صلابتها إلى كل الموضوعات الخارجية . الإرادة ، النضال ، العمل ، الحاجة ، الرضى ، هنّ العناصر الماهوية التي تعود دوماً وتؤلف هيكل الوقائع المفكّرة »^(٤) . العالم كما تمثله نظرية معرفة دلتاي محدّد فقط من قبل الوعي ، شأنه تماماً شأن عالم النيوكنطيين ، لأن كل المقولات « العمليّة » التي يستنجد بها هي عناصر من عالم الذات شأنها تماماً شأن المقولات « محض الذهنية » التي يجادل ضدها ويجهد للتغلب عليها . إن المصير الذي كان مقدرّاً لهذا الجهد الواعي والعازم وعياً وعزماً استثنائيين المبذول للقبض على موضوعيّة الواقع انطلاقاً من الشعور برابطة بين الممارسة وإدراك الواقع الموضوعي ، يبيّن بالضبط صحّة تصورنا الذي يرى أن غنوزيولوجيا فلسفة الحياة لا تتخطى ، بالأساس والجوهر ، أبداً المثالية الذاتية للطور السابق .

ولكن بالضبط هنا من الضروري أن نبين ما هناك من أمر مميّز ، من أمر جديد ، في الطريقة التي لفلسفة الحياة في طرح العضلات . دلتاي يختم محاكمته بهذه الكلمات : « هنا الحياة عينها . هي على الدوام برهان نفسها »^(٥) . وفي مقطع آخر يضيف أن كل عضلات التعالي المحتواة في الشيء - في ذاته لكنط تجد نفسها هكذا محلولة بنفسها . « من وجهة نظر الحياة ، ليس ثمة دليل يتجاوز محتوى الوعي نحو شيء ما متعال . نحلّل فقط الأساس ، في الحياة نفسها ، أساس الاعتقاد بالعالم الخارجي . الشروط الأولى والأساسية للمعرفة معطاة في الحياة ، والفكر لا يستطيع أن يقبض على أي شيء بعد هذه الشروط ، وراءها . يستطيع أن يضعها في الامتحان ، أن يحاول مدى استخدامها في العلم . لذا فهي ليست فرضيات . هي مبادئ أو شروط أولية مشتقة من الحياة تدخل في العلم بوصفها وسائل هي مرتبطة بها . لتتخيّل عقلاً بلا إرادة ولا عواطف . الكرة الأرضية الذهنية التي سيكونها عندئذ وعي ستظهر فعلاً فروقاً تعين ومتظمات ظاهراتية توافق التمثيل السببي والتفارق بين الأنا والموضوعات ، ولكن في النهاية هذا التفارق نفسه بين الأنا والموضوعات مرده إلى الوظائف المؤداة ، بتعبير آخر إلى فاعليات . لذا فالقيمة الغنوزيولوجية للتنافي أنا - موضوعات ليست هي قيمة واقعة متعالية : الأنا ومغايرته ، أو خارجيته ، ليسا بالتأكيد إلا معطيات أو محتويات التجارب الحيوية نفسها : الحياة هي كل الواقع ، ليس ثمة واقع آخر . عدا ذلك ، إن القيمة المعرفية للتعارض بين الأنا والموضوع ليست هي قيمة واقعة متعالية : فالأنا والغير (أو الخارجي) ليسا بالضبط شيئاً آخر سوى ما هو محوي ومعطى في تجارب الحياة نفسها . ذلك كلّ الواقع »^(٦) .

لدينا هنا في الحالة الخالصة كل القاعدة الغنوزيولوجية لفلسفة الحياة . هذه الماثلة - غير الواعية -

٤ - واقع العالم الخارجي

٥ - المرجع نفسه ، ص ١٣٠ وبعدها .

٦ - المرجع نفسه ، ص ١٣٦ وبعدها .

للحياة والتجربة المعاشة تعطينا هذا الالتباس بين الموضوعية (الظاهرة) والذاتية (الواقعية) الذي يؤلف جوهر الموضوعية - الزائفة لفلسفة الحياة . فلو كان دلتاي يقود اتجاهه الأول نحو الموضوعية حتى نتيجته المنطقية ، لكان سرعان ما يرى بالضرورة أن هذا « الحاجز » الذي تصادفه اندفاعاته ، الخ . . هوشيء أوسع ، أشمل ، وتاماً غير هذا الوجه « الموضوعي » للحياة ليس أكثر . التجربة المعاشة تصادف هنا الواقع الموضوعي ، والحياة ليست إلا جزءاً من هذا الأخير حين نتجنب - ولكن هذا بعيد عن فكر دلتاي - أن نتصور على غرار هيلوزويين * ، كل الواقع الموضوعي تحت شكل الحياة . ولكن دلتاي ، إذ يضع المشكلة هكذا ، يبقى عند الوحلة (التي لا تفكر أبداً في نتائجها الأخيرة ، التي أبداً لا تحلل واقعياً) ، وحلة التجربة المعاشة والحياة . دلتاي يتجاهل عمداً الواقع الموضوعي المستقل عن الوعي .

نجد هنا تشابهاً بعيداً مع معضلات الفلسفة الكلاسيكية الألمانية التي سعت هي أيضاً وزعمت أنها وجدت ذاتاً - موضوعاً من هذه الطبيعة (الذات والماهية في فينومينولوجيا الروح) . ولكن ، هنا ، بالضبط ، الفروق أكثر إفادة بكثير من التشابهات . أولاً ، هيجل يتجاوز بوعي وحزم ذاتوية النظرية الكنتية للمعرفة ، بينما دلتاي يلتحق بامتداداتها النيوكنطية التي طابعها الذاتوي أشد أيضاً . ثانياً ، في الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، إن الوجه الموضوعي لـ « الذات - الموضوع » المفكر يشمل مجموع الواقع ، في حين أن « ذات - موضوع » دلتاي ليس إلا جمعاً للمعاش والحياة ، مع غلبة واضحة للأول . في الفلسفة الكلاسيكية ، ينجم عن ذلك إذاً ، رغم كل شيء ، نوع من موضوعية - وإن مع كل الطابع الإشكالي الذي هو جوهري للمثالية الموضوعية - ، بينما موضوعية دلتاي تظل بالضرورة موضوعية - زائفة . ثالثاً : الحل الذي اقترحه الفلسفة الكلاسيكية الألمانية يتيح أو حتى يفرض معرفة للعالم بالعقل الجدي ، فتحول الماهية إلى ذات عند هيجل هو في الوقت نفسه اكتشاف الأمبراطورية الكلية الكونية ، التي لا يفلت منها أي عمق ، إكتشاف العقل في الواقع ، بينما عند دلتاي ، إنصهار الحياة والمعاش غير المفسر لا بد أن يضع بالضرورة كمعصر لاعتقالي بالجوهر جوهر الواقع المدرك بهذا الأسلوب .

الاكتشاف الكبير لدلتاي هو إذاً أن اعتمادنا بواقع العالم الخارجي يأتي من التجربة المعاشة ، تجربة المقاومة والكبح اللذين تعارضنا بهما العلاقة الإرادية مع أشخاص وأشياء العالم الخارجي . « الاعتلال » أو « التأثير » الذي تعانیه الذات الكنتية في حضرة الشيء - في - ذاته (حجر السقوط لكل تلامذته ، من ميمون حتى مدرسة ماربورغ وجنوبي - غربي ألمانيا) يتجدد هنا في اتجاه فلسفة الحياة ، ولكنه بالضبط يجد نفسه بالضربة نفسها محروماً من طعمه الخلفي المادي . إليكم كيف يعرض دلتاي تصوّره : « الشيء وصيغته المفهومية : الماهية ، ليست . . . خلقاً من الفهم ، بل من جملة ملكات النفس »^(٧)

* هيلوزوية : مذهب أن الكون حيوان كبير . تصوّر نجده في المادية اليونانية الأولى ، عند غوته ، عند آخرين .
٧ - المرجع نفسه ، ص ١٢٥ .

إذاً، العالم الخارجي ليس مستقلاً عن الوعي الإنساني. «مُتَجذِّه» ليس الفهم أو العقل، بل جملة الروح الإنساني المتصورة حسب فلسفة الحياة. حسب دلتاي، هذا التوسيع الظاهر للمعضلات الأساسية لنظرية المعرفة، يولّد في منظور ذهني فكري، تناقضات ليس لها حلّ في مفهوم المتعالي على الوعي. ولكن، يتابع دلتاي، ولكن أساس هذه المقولات «هو في تجارب إرادتنا وتجارب العواطف المرتبطة بها. كل المشاعر والسيرورات الفكرية لا تفعل إن صحّ القول سوى إلباس هذه التجربة ثوباً». مع سير تراكم التجارب المعنوية بعضها فوق بعض «يتنامى الطابع الواقعي الذي للصورة بالنسبة لنا. هذا الواقع يصير قوة تحيط بنا وتشدنا تماماً... هنا الحياة نفسها، إنها على الدوام برهان ذاتها».

لقد عرضنا بما يكفي من التفصيل مسيرة دلتاي كي يرى القارئ إلى أي حدّ، رغم «اكتشافه»، رغم المفردات الجديدة التي يستعملها في المشكلة المركزية لنظرية المعرفة، يبقى قريباً من طابع النيوكنطية الوجداني* واللاأدري. ولكن دلتاي، مثل جميع المثاليين الحديثين، يحتجّ ضدّ العواقب التي يمكن استخلاصها بحقّ من غنوزيولوجياه، ضدّ الذين يؤوّلون موقعه على أنه مثالية ذاتية ولا أدريّة. كلما ابتعد، في اعتباراته العيانية، عن المعضلة البدائية لنظرية المعرفة، جهد لإعطاء وهم أنه يعترف بعالم خارجي مستقل عن الوعي. هكذا فهو يعلن عرّضاً أن قوانين علوم الطبيعة، أسسها في الوقائع، تدحض كل ريبية. «هذا يبيّن لنا مع ذلك بشكل واضح أنه يوجد نظام للظواهر الموضوعية، مستقلّ عنّا وخاضع لقوانين. هذا النظام تعبير عن واقع كبير مستقلّ عنّا». ولكن لا يفوته أن يضيف على الفور: «من المؤكد أننا لا نراه قطّ هو نفسه»⁽⁸⁾، بل فقط رموزاً، إشارات، الخ.

هذا التوجيه للمعضلة الأساسية في الغنوزيولوجيا الكنطية في اتجاه فلسفة الحياة يضع بالضرورة السيكلولوجيا في مركز الشواغل الفلسفية. ثمة هنا أيضاً سمة عامة لكُتَط المجلّد من قبل الوضعيين ولا اتجاهات البداية عند دلتاي. ولكن مع سير نضج تصوّراته الشخصية، يظهر عنده عنصر جديد كيفاً، برنامج سيكلولوجيا من نوع خاص. المطلوب وضع السيكلولوجيا القديّة «التفسيرية» أو التعليلية (السببية، الباحثة عن قوانين) في معارضة سيكلولوجيا «وصفية» descriptive أو «فاهمة» compréhensive*. هذا العلم الجديد يجب أن يخدم كأساس لجميع «العلوم الإنسانية» (مصطلح يستعمله دلتاي بدلاً عن العلوم الاجتماعية) وأوّلًا للتاريخ.

حول هذه المشكلة يتبلور تكوّن فلسفة الحياة. إن وضع المشكلة عينه يجد نفسه مبرّراً في قدر ما

* solipsisme أنا وحدي موجود. عاقبة فلسفة بركلي، مذهب المثالية الذاتية. موقف برجوازي أساسي في زمتنا... نفي المادة ونفي الآخرين متلازمان...

* لا بأس من الإشارة إلى أن كلمة compréhension تعني «فهم» وتعني أيضاً «تضمّن».

بنقد أوهام وحدود الوضعوية ، التي تزعم ، بمساعدة مقولات سيكولوجية مجردة ، إكشاف سير التاريخ وخصوصاً نسيجه الداخلي . ولكن بما أن هذا اللأرضي لا يندار نحو الأسباب الحقيقية للتسلسل التاريخي : البنية الاقتصادية للمجتمع وتغيراتها المتتالية ، تنجم عن ذلك الحاجة الى سيكولوجيا جديدة ، كيفية qualitative كاملة ، وحية ، ليست إلا جواباً باطلاً .

جواب باطل ، لأن السيكولوجيا الجديدة هي ، نسبة إلى سير التاريخ ، مجردة ، ثانية ، كالقديمة . بما أن قاعدة التاريخ الموضوعية أوسع وأعمق من كل وعي فردي - وهذا ما يضطررّ دلّتي ، في سياق آخر ، كما سنرى إلى الاعتراف به هو نفسه - لذا فإن كل سيكولوجيا تُتصور علماً للتاريخ أساسياً إنما هي بالضرورة مجردة وتغضي إلى جانب معضلات التاريخ الرئيسية . لا يمكن أن توجد سيكولوجيا كعلم أساسي للتاريخ ، لأن سيكولوجية البشر الفاعلين في التاريخ لا يمكن أن تُدرك إلا انطلاقاً من قواعد كيانه ونشاطهم المادية ، وقبل كل شيء من شغلهم ومن شروطه الموضوعية . بالطبع ، ثمة تبادلات - فعل - معقدة تظهر هنا أيضاً ، ولكن القاعدة المادية تبقى مع ذلك هي العنصر الأول الذي يقرّر « في المرجع الأخير » (إنجلز) . إن محاولة دلّتي لصياغة السيكولوجيا من جديد بطريقة تمكّنها من أن تخدم كأساس لـ « العلوم البشرية » تضع إذاً علاقة السيكولوجيا بالواقع الموضوعي للتاريخ والمجتمع رأسها في الأسفل ، تماماً كما تفعل الوضعوية التي يحاربها . التجديد الوحيد الذي يُدخله دلّتي هو أن تجريد الفكرية الخالصة الخاطيء قد حلّت محله جملة مزعومة هي جملة الحياة المعاشة . الفرق هو فقط - وهذه الـ « فقط » تعبّر بشكل صحيح تماماً عن المضي إلى المرحلة الجديدة ، مرحلة فلسفة الحياة - أن السيكولوجيا الوضعوية كانت عقلانية مسطّحة وميكانيكية ، في حين أن دلّتي ، مع شعوره بمعضلة جدلية واقعية ، يطرحها من البداية ويحلّها في اتجاه لاعقلاني ، مستبعداً ومصفيّاً طابعها الجدلي .

ما ينقده دلّتي في السيكولوجيا القديمة « التفسيرية » ، هو أنها لا تستطيع أن تحلّ معضلة العلاقة بين عالم النفس وعالم الجسد ، وأنها تسدّ درب الواقع بشبكة متشبكة من فرضيات تتساوى جميعاً في عدم إمكان التحقق منها . هنا أيضاً إن السيكولوجيا الوضعوية - التي ، مع رفضها قبول التبعية المادية للظواهر الذهنية إزاء ظواهر الجسد والمادة ، لا تجرؤ على إعطاء جواب مثالي صريح - هي بحق (نسبياً) معتبرة غير مرضية . ولكن الحلّ الذي تقترحه فلسفة الحياة يقتصر على استبعاد المعضلة الواقعية على المنوال اللاعقلاني . الحياة تحوي ، حسب دلّتي ، وحدة الجسد والنفس . ولكن نظراً إلى أن الحياة بالنسبة له - كما سبق أن رأينا - تعني في الواقع ، المعاش ، فإن حلّ المعضلة الذاتويّ جزئياً يجد نفسه مرتدياً لباساً من المفردات موضوعياً - زائفاً ، وإن ثنائية الجسد والنفس « تُتجاوز » بحيث تظهر كلّ موضوعات السيكولوجيا مُسقطّة ومعرضة على صعيد المعاش . فرضيات السيكولوجيا القديمة يجب أن يأخذ محلّها وصف الوقائع النفسية وحسب ، الأمر الذي يسمح بدفع أية معرفة للأسباب والقوانين في هذا الميدان إلى المؤخرة وبخلق حقل جديد للأعقلانية .

إن حلّ دلتاي يرمي إلى إعطاء قاعدة طرائقية جديدة لعلوم التاريخ . والحال ، في الوضعوية ، كانت هذه العلوم تنحلّ وتنحطّ ، بهذا المعنى ألا وهو أن واقع التاريخ الحقيقي ، كان يُجبّج أكثر فأكثر بمساجلات أكاديمية ضد تصورات العلماء عن ظاهرات التاريخ ، الأدب ، الفن ، الفلسفة ، الخ . . إن اعتراض دلتاي على هذه الأسكندرانية ، « تحوكه نحو الشيء نفسه » ، الذي كان قد دُلّ عليه في نشاطه العملي والذي يصوغه هنا على الصعيد النظري والطريقي ، مفهومان تماماً وسوف يمارسان نفوذاً كبيراً . (فعل الطريقة الفينومينولوجية المخصّص ذو أصل مشابه) . هذا يجعل من دلتاي مؤسس « طريقة العلوم الإنسانية » . ولكن مع اعترافنا بأن نقده للوضعوية الأكاديمية مبرّر (نسبياً) ، ينبغي أن تؤكد أيضاً أن « الشيء نفسه » الذي يجعله دلتاي والفينومينولوجيون محوراً . . ليس بالضبط هو الشيء نفسه في جملة التامة وفي موضوعيته . ليس تاماً ، إذ أن التعيينات والتسلسلات الواقعية للمجتمع تختفي وراء « الطابع الفريد » للموضوعات المعزولة ، وحين هذه يُربط بعضها ببعض فبمساعدة تجريدات ومشابهات مؤسّطرة . - وليس موضوعياً ، إذ أن المعاش بوصفه « أورغانون » أو نظاماً ضابطاً للمعرفة يخلق جواً من عسف ذاتوي في الاختيار ، في الإبراز ، في التعيين ، الخ . . لا نزال نجد عند دلتاي اتجاهاً ما إلى الموضوعية . ولكن عند غوندولف ، منذ غوندولف ، إن العسف الذاتوي الصائري بشكل واسع طريقة يحتل بشكل واضح المكان الأول .

عند دلتاي ، مع ذلك (كما أيضاً بعد قليل عند النيوكسطين فنلبلاند وريكوت) لا تزال هجمات « السيكلوجيا الوصفية » ضد القانون والسببية تنحصر في العلوم الإنسانية . في هذه الأخيرة ، تظهر الموضوعات « من الداخل » كواقع ، كمتسلسل حي أصلياً ، بينما علوم الطبيعة لها كموضوع « وقائع تظهر في الوعي من الخارج ، كظاهرات ، ومعطاة بشكل معزول » . هكذا : « نفسّر أو نعلّل الطبيعة ، نفهم الحياة الذهنية » ^(١) .

يجب أن نلاحظ هنا أن هذا الاعتراف بموضوعية الطبيعة ويقوانينها (الظاهرية ، هذا صحيح) هو عدم انسجام من وجهة نظر غنوزيولوجيا دلتاي . إذا الحياة المؤسّطرة تأخذ مكان الشيء في ذاته لكنط ، لا نرى لماذا الطبيعة يجب أن تشدّ . يمكن أن نرى هنا إلى أي حد يماثل دلتاي غريزياً الحياة والمعاش - إذ من وجهة نظر المعاش ، هذا التقسيم إلى اثنين منسجم منطقياً - وهو أيضاً ذاتوي محض ، هذا صحيح . ليس إذاً من قبيل الصدفة أن يكون التطوّر اللاحق قد صحّح عدم انسجام دلتاي وأدخل الطبيعة في المعادلة اللاعقلانية والذاتوية حياة - معاش .

هكذا تجد اللاعقلانية نفسها موضوعاً في مركز غنوزيولوجيا دلتاي ، على الأقل بالقدر الذي فيه

* نسبة (بالأصل) إلى الحضارة والفلسفة اليونانية الإسكندرانية . بمعنى سعة الإطلاع والحدائق والإرهاق والانحطاط . . . ٩ - المجلد ٥ ، ص ١٤٣ وبعدها .

تعالج هذه الغنوزيولوجيا العلوم الإنسانية (ولكن هذه العلوم تشمل عملياً عمل كل حياته) . إنه يعرف كما يلي جوهر « الفهم » : « في كل فهم ، ثمة معطى لاعتقلي ، كما الحياة نفسها معطى لا عقلي . لا يمكن أن يمثل بصيغ عمليات منطقية . واليقين الأخير ، وإن كان من طبيعة ذاتية تماماً ، الذي يعطيه هذا التفكير على المعاش ، لا يمكن أن يأخذ محله فحسب القيمة المعرفية للاستنتاجات المنطقية اللواتي فيهن يمكن أن تمثل سيرورة الفهم . هكذا هي الحدود التي تفرضها على المعالجة المنطقية للفهم طبيعة هذا الأخير »^(١٠) وعبر الإنماءات التي تلي ، يلخص فكره بقوة أكبر أيضاً : « لا يمكن جرّ الحياة أمام محكمة العقل ».

من هذا كله تنتج بالضرورة نظرية أرسقراطية عن المعرفة . هنا أيضاً ، يدفع دلتاي الأمور حتى العواقب الأخيرة . عن الهرمينوتيقا* ، التطبيق المنهجي للـ «فهم» ، يقول إنها «كهانة او عرافة ولا تُنتج أبداً يقيناً برهانياً». وفي مقاطع أخرى، يُبرز أن التأويل «بوصفه فهماً يعيد خلق الأشكال فنياً» فيه بالضرورة «شيء ما عبقرى»^(١١). إذا فدللتاي يتصور فوراً السيكولوجيا الجديدة بوصفها امتيازاً، بوصفها المذهب الباطني لأرسقراطية ثقافية مُنكبة على تصور للتاريخ فني ترفي.

إن حلّ دلتاي - وهو التعبير ، كما رأينا ، عن حاجة أيديولوجية ذات أسباب عميقة يعانيتها المثقفون البرجوازيون في الطور الأمبريالي - يؤدي بالضرورة إلى هذا الموقع المركزي للحدس في الطرائقية . وكما يحصل دوماً في تاريخ الفلسفة حين يسعون إلى الخروج بواسطة فعل يائس كهذا من حالة لا مخرج لها فيفكرون أنهم بالغون ذلك بمساعدة قفزة خطيرة ، تبقى المقدمات الحقيقية الغنوزيولوجية والطريقة لمثل هذا « الحل » مطروحة خارج متناول أي فحص ، ولا يكتشف الأتباع الالتباس الطريقي رغم خشونته وغلاظته ، لأن الحاجة إلى « حل » قوية للدرجة تحجب معها كل الوسائس المحتملة .

هذه « الموضوعية » الجديدة تفرض عضواً جديداً للمعرفة . إحدى العضلات الجوهرية لفلسفة - الأمبريالية هي معارضة الفكر العقلي والمفهومي بهذا الموقف الجديد للمعرفة ، بعضوها الجديد : الحدس . في الواقع إن الحدس هو أحد العناصر السيكولوجية لكل طريقة عمل علمية . إذا اعتبرنا الحدس بشكل سطحي ، قد يبدو أنه أكثر عيانية وأكثر تركيبية من الفكر المحاكم والمجرد ، العامل بمساعدة مفاهيم . ولكن ليس هذا سوى وهم . إذ سيكولوجياً ، لا يعني الحدس شيئاً آخر سوى المضي المفاجيء إلى الحالة الواعية لسيرورة فكر كانت تحصل إلى هنا بطريقة غير واعية جزئياً . فهو بالواقع لا ينفصل أبداً عن العمل الواعي في شطره الأكبر . والمهمة الرئيسية للفكر العلمي الوجداني المتحسب أمام

١٠- ٢م ، ص ٢١٣ و ٢٦١ .

* hermeneutique : فن تأويل النصوص ...

١١- ٥م ، ص ٢٧٨

هذه النتائج المحرزة « حنسياً » ، قوامها ، أولاً ، مراقبة ما إذا كانت صالحة بالنسبة للعلم ، وثانياً ، إدراجها عضوياً في منظومة المفاهيم العقلية بحيث لا يكون ممكناً بعد ذلك تمييز ما تمّ اكتشافه بطريقة الاستقراء (بصورة واعية) وما تمّ اكتشافه بمساعدة الحس (تحت عتبة الوعي ، وأصبح واعياً فيما بعد فقط) . في الواقع ، إن الحس ، ما إن يُوقع في مكانه الصحيح ، بوصفه لحظة سيكولوجية في سيرورة العمل ، هو إذاً مكملُ الفكر المفهومي وليس معارضه ، وواقعُ أن تسلسلا من التسلسلات مكتشفٌ حنسياً لا يمكن أبداً أن يكون محكاً للحقيقة .

إن ملاحظة سيكولوجية سطحية لسيرورة العمل العلمي تخلق وهمَ أن الحس عضوٌ غيرُ تابع للفكر المجرد وقادرٌ على مسك ترابطات من طبيعة عليا . هذا الوهم ، أو الخلط ، بين طريقة العمل الذاتية وطريقة العلم الموضوعية ، يصير ، بمساندة الذاتية الحاضرة في كل مكان في الفلسفة الأمبريالية ، قاعدة نظرية الحس الحديثة . وموقف التيار الذي يولد هنا تجاه المعرفة الجدلية يأتي ليزيد أيضاً هذا الوهم : في منظور الذاتية يبدو طبيعياً تماماً القبولُ بأن التناقض الجدلي ذو أصل مفهومي ، بينما حلّه التركيبي الجامع ، حلّه في وحدة أعلى ، مرده إلى الحس . ثمة هنا وهمٌ جليّ ، إذ أن الجدل الحقيقي يعبر مفهوماً عن كل تركيب تم تحقيقه ولا يعترف لأي تركيب بطابع « معطى صالح نهائياً » . بالضبط لأنه الانعكاس الصحيح عن موضوعات العالم الواقعي يحوي الفكرُ العلمي الجدلي الحقيقي دوماً الارتباط المفهومي ، التحليل المفهومي للأفكار . لهذا السبب ليس الحس عضواً للمعرفة ولا عنصراً للطريقة العلمية . على نحو ما رأينا* ، هذا كله قد عُرض بوضوح على يد هيغل - ضد شيلنغ - في مقالة الفينومولوجيا .

في فلسفة الطور الأمبريالي ، بالعكس ، يصير الحس مركز الطريقة الموضوعية . السبب المباشر لهذه الحاجة هو أن المفكرين ينصرفون عن شكلائية نظرية المعرفة للطور السابق . إنهم مجبرون على ذلك ، ما دام البحث عن رؤية للعالم معناه بذاته في الحال مشكلةٌ محتوية . ولكن غنوزيولوجيا المثالية الذاتية هي بالضرورة تحليلٌ شكليٌ محض وغير جدلي . إنها لا تصوغ فكرياً محتوى المفاهيم . حين ينزع الفكر إلى تجاوز هذه الحدود ، حين يريد التعرف فلسفياً على محتويات واقعية ، فهو مضطراً إلى الاعتماد من جهة على نظرية الانعكاس المادية ، ومن جهة أخرى على تسلسل للعالم متصورٌ جدلياً ، تسلسل قابل لأن يُدرك ليس فقط كترابطاتاتيكي لوقائع موضوعية ولبنى ، بل كترابط ديناميكي للتطور (للحركة الصاعدة) ، وبذلك عينه ، للتاريخ المعقول . بالنسبة لفلسفة الطور الأمبريالي ، الحس حيلةٌ تسمح بالتحول (في الظاهر) عن الشكلائية في نظرية المعرفة ، وفي الوقت نفسه عن المثالية الذاتية وعن اللاأدرية ، بدون أن تزعزع في شيء أياً كان ، قاعدة هذه المذاهب .

هذه الفلسفة إذاً تتطلب على الدوام أن يُعتبر المحتوى الذي نحوه تميل ، هذا الواقعُ الفلسفي الذي

* - انظر الجزء الأول من مؤلف لوكاش .

تسعى إلى بلوغه ، واقعاً أعلى ، مختلفاً في الكيف عن الواقع الذي يمكن أن يُدرك مفهوماً . في نوع الأفكار نفسه ، التأويل الذاتي لواقعة الحلدس يخلق وهم أن الحلدس علامة تنوير مفاجيء ظهر عبر القبض على هذا العالم الأعلى . دحض الانتقادات التي توجه إليها من وجهة نظر التحليل المفهومي دحضاً بأي ثمن يصبح بالنسبة للفلسفة الجديدة مسألة حياة أو موت . هذا الدفاع الذاتي للحلدس كان يحصل بالاستناد إلى النظرية الأرستقراطية للمعرفة في بعض الفلسفات القديمة المشابهة (في بعض أشكال الصوفية الدينية القديمة) . وجهة نظره أن القبض الحلدسي على الواقع الأعلى ليس معطى لكل الناس . بالتالي ، من يبحث عن محكّات مفهومية للرؤية الحلدسية يدلل فقط على أنه محروم من أية أهلية للقبض حلدسياً على الواقع الأعلى . نقده إذاً يكشف فقط أنه من نوع واطيء ، مثل هذا الرجل في حكاية أندرسن الذي لم يكن طاهراً لأنه لم يكن يرى الثياب الجديدة الجميلة على جسد الإمبراطور العاري . إن « نظرية معرفة » كهذه بالحلدس هي ضرورية ، ولو فقط لأن كل « واقع » يدرك هكذا هو ، بحكم الطبيعة ، عسفيّ ، غير قابل لأن يُراقب . بصفته عضواً للمعرفة العليا ، الحلدس يقدم في الوقت نفسه تبريراً لهذا الطابع المتعسف .

عند دلتاي ، هذا الإعلان الذي ما زال بصيراً وواقعياً (في شكله) للأساس اللاعقلي للحياة ، المعروفة بعضو الحلدس العرافي الكهاني (المعتبر في شكله) ، سيكون نقطة انطلاق النفوذ الهائل الذي يمارسه دلتاي منذ ما قبل الحرب . سنكتفي بذكر نشاط مدرسة جورج ، المكوّن بشكل خاص من إستيطيقا وتاريخ أدب . بالنسبة لزعيمها الروحي ، غوندولف ، التمييز بين التعليل والفهم لم يعد كافياً . داخل التجربة المعاشة بالذات ، يقيم تمييزاً بين « المعاش الأصلي » و « معاش الحضارة » ، الأمر الذي يُبرز طابع الحلدسوية المناهض للتاريخ والمناهض للمجتمع أكثر أيضاً مما عند دلتاي أو حتى عند زميل . إذ إذا نظرنا من قرب أكبر إلى محتوى وطريقة هذا التمييز عند غوندولف ، لرأينا أن محكّ المعاش بالمعنى الحقيقي الخاص ، غير المبتدق بعد - « المعاش الأصلي » - ، هو كونه مقتلعاً من السياق الاجتماعي المدرك بالعقل والفهم ، هو كونه يتخطى تعيّنات هذا العالم المجاور وكونه محتواه الفلسفي قد أصبح لا عقلياً بشكل خالص (وراء العقل) . « بالمعاش الأصلي » ، يقول غوندولف ، « أعني مثلاً الواقعة لدينية ، العملاقيّ المستحيل أو العشقيّ التشبيهيّ . بـ « التجارب المعاشة الحضارية » أعني ، عند غوته ، خبرته بالماضي الألماني ، بشيكسبير ، بالعصر القديم الكلاسيكي ، بإيطاليا ، بالشرق ، بل وخبرته المعاشة بالمجتمع الألماني »^(١٧)

بالتأكيد ، إن لاعقلانية دلتاي ليست بعدد بل درجة شدة لاعقلانية ما بعد الحرب ، على الأقل لأن طريقته محصورة في العلوم الإنسانية . أجلّ ، لاعقلانيته هي العاقبة الأخيرة لطريقته ، ولكنها عاقبة

١٢ - غوندولف ، غوته ، برلين ١٩٢٠ ، ص ٢٧

يحاول على الدوام السيطرة عليها وإرجاعها في طريق تصوّر علمي ظاهراً . إذ أن دلّتي لا يعتقد بعد أن العقل والحياة ، العلم والحدس ، متعارضان تعارضاً لا صلح فيه . بل بالأحرى إنه يفكر أن من الممكن انطلاقاً من المعاش بسط كل ثروة العالم الموضوعي والعالم الذاتي ، والوصول ، إنطلاقاً من المعاش - وبفضل فهم هذا الأخير ومنظمة هذا الفهم في التأويل المنهجي للهرميتيقا - إلى تصوّر للروح العلمية أعلى وأوسع . فهو الذي ، إذا أحطنا جيداً بالأمور ، كان رجلاً ذا معارف غير عادية وذا علم واسع حقيقي ، يلاحظ جيداً بنفسه أن ميله الأساسي متناقضان . يعبر بصراحة عن التناقضات الناجمة عن ذلك ، ولكن المحاولات المتجددة دوماً التي يبذلها للتغلب على هذه التناقضات تبقى بلا ثمرة .

إن التحليلات الأنفة تكفي لتبيان أن هذه التناقضات هي بالضرورة غير ممكنة الحلّ ذهاباً من المنطلقات ومن الطريقة التي هي منطلقاته وطريقته . هكذا فهو نفسه حين يريد تأسيس العلم التاريخي على فلسفة الحياة يتحدث عن حلقة فاسدة : « ما هي الحياة ! على التاريخ ان يعلمنا ذلك . والتاريخ ليس لديه عنصر آخر غير الحياة ! »^(١٣) . هكذا ، في قاعدة طريقته ، توجد حلقة مفرغة هي بالضبط حلقة الموضوعية الزائفة . قاعدة هذه الأخيرة هي التّصوّر الدلّتيّ ، تصوّر الهوية ذات - موضوع : حياة = معاش . في طريقة حقاً موضوعية (حتى إذا كانت طريقة مثالية موضوعية) ، من الواضح أن هذه المقولات ، على الأقل في « في - ذاتها » ، محتواة في الواقع الموضوعي ، وأن الذات العارفة إنما فقط « تقرأ » ها . في الخيار - المشكل الدلّتيّ ، يوجد إذاً نفس الالتباس ، نفس الثنائيّ الغنوزيولوجي الموجود في منطلقاته الفلسفية .

أهم أيضاً - لأنها أكثر عينية وأكثر مساساً أيضاً بالمحتوى - هي استحالة تأسيس علوم التاريخ مع أخذ المعاش كنقطة انطلاق . دلّتي ، بالطبع ، يتوهم أن كل مقولات الواقع الموضوعي محوطة في التجربة المعاشة وأن الطريقة الصحيحة (سيكولوجيا فهمية ، هرميتيقا) تكفي لبسطها وإنمائها . إنه ينسى أن المعاش معين من قبلها لا العكس . يجب أن نذكر أيضاً أن هذه المنطلقات تأمر في الحال بموقف غير نقديّ في الجوهر تجاه التجارب المعاشة التي عليها تنأسس الطريقة ؟ على أي حال ، إن جميع المسائل الحاسمة من وجهة النظر التاريخية - واقع أن الوعي (التجارب المعاشة) ، ووعي البشر الفاعلين في التاريخ ، لا يقدم بتاتا بالضرورة المفتاح الذي يسمح بتحديد سببية الترابطات التاريخية على نحو مطابق . وهي مسألة سبق أن أثارها هيغل وحلّها الماركسية مع نظرية « الوعي الزائف أو الكاذب » - تبقى خارج ميدان الطريقة الدلّتيّة .

إن معرفته الكبيرة بالتاريخ ، طريقته التاريخية الخاصة ذاتها ، تجبرانه على مشاهدة - بصورة غير مطابقة وناقصة ، أجل - ما تخفيه عنه نظريته في المعرفة . إن حلّ جميع الظواهرات التاريخية في تجارب

١٣ - المرجع المذكور آنفاً ، المجلد ٧ ، ص ٢٦٢ .

مُعاشة ، أي في وقائع وعي ذاتية ، تصادف بالضرورة في هذه الأخيرة حدّاً ، هو « الروح الموضوعي » ، الذي يرى فيه دلتاي نفسه مقولة مركزية للتاريخ . يلاحظ هو نفسه بوضوح الصعوبة ، التناقض . هكذا فهو بصدد معضلة الروح الموضوعي يعلن : « الآن ينطرح سؤال : كيف لتسلسل ليس منتجاً كتسلسل في رأس ، بالتالي ليس مُعاشاً لا مباشرة ولا بصورة غير مباشرة ، كيف له مع ذلك أن يُقلّص الى تجربة شخص وأن يتكوّن كتسلسل عند المؤرخ بموجب إعلانات من هذا الشخص وآراء صدرت بشأنه ؟ هذا يفترض أن الذوات المنطقية التي ليست ذواتاً سيكولوجية يمكن أن تكون مكونة . . . إننا نبحث عن النفس . . ولكن كيف نجد النفس حيث لا توجد نفس فردية ؟ »^(١٤)

إذا فلدلتاي يرى الصعوبة بوضوح بالغ حتى وإن كان لا يلاحظ جذورها الغنوزيولوجية . ولذا فهو لا يرى أنه لكي يحلّها عليه أن يتخلّى عن كل سيكولوجياه الجديدة ، عن كل الركيزة الجديدة التي يريد إعطاؤها للتاريخ .

إلى هذا ينضاف أن وجهتيّ نظر النسبوية الحديثة عند دلتاي - وجهة النظر الأنتروبولوجية والسيكولوجية ، ووجهة النظر التاريخية - تتعكسان تناحرياً وتدخلان في تناقض لا حلّ له . إذ يؤسس العلوم الإنسانية على الأنتروبولوجيا والسيكولوجيا ، دلتاي يميل بشكل طبيعي إلى القول بأن الوقائع الجوهرية المكتشفة هكذا ، دائمة ، فوق التاريخ . إذ يبدو جلياً تماماً أنّ الإنسان ، منذ أن صار إنساناً ، لم يخضع ، من وجهة النظر الأنتروبولوجية ، لأي تغيير هام . إن التغيرات التي نشاهدها في أفكار البشر ، في حياتهم الانفعالية ، الخ ، ذات طابع تاريخي واجتماعي . بالنسبة لنظرية موضوعية عن التاريخ - كالمادية التاريخية - لا ينجم عن ذلك أي تناقض من أي نوع ، بل فقط أنّ وجهتيّ النظر تتكاملان جديلاً . بل إن هذا الطابع التكاملي يمكن أن يستخدم بشكل مثير جداً وجهات نظر أنتروبولوجية من أجل معرفة التاريخ ، والعكس بالعكس . بالمقابل في نظرية المعاش اللتية ، هاتان الوجهتان تصيران بالضرورة قطبين متنافيين متناحرين : من وجهة النظر الأنتروبولوجية ينجم الطابع فوق - التاريخي للإنسان ، ومن وجهة النظر التاريخية تنجم نسبوية مطلقة لا تقبل كليات .

دلتاي لا يستطيع الخروج من هذا التناقض الثنائي . لا يستطيع أن يحزم أمره مع إحدى وجهتيّ النظر راميةً الأخرى : كلتاها ضرورتان له . جزئياً لأنّ لديه الشعور - المفهوم عند مؤرخ - بأن المبدأين وثيقا الاتحاد في الواقع ، وجزئياً بنتيجة الحاجات إلى رؤية للعالم اللواتي تعانينهم الأمبريالية واللواتي لأجلهنّ فوق - التاريخية الأنتروبولوجية والنسبوية التاريخية لا غنى عنهما سواء بسواء . هكذا ، لا يخرج بالنسبة لدلتاي للتناقض الذي لاحظته . . . (هذه الوضعية ليست خاصة بدلتاي ، إننا نجددها عند جميع المؤرخين في الطور الأمبريالي . هكذا فكلّ النظريات العرقية في هذه الحقبة مؤسسة على دوام خيالي - في جوهر

١٤ - المرجع نفسه ، ص ٢٨٢ .

العرق ، الذي يمكن أن ينحط ، ولكنه يبقى جوهرياً عاجزاً عن التطور نحو حالة مختلفة الكيف) . دلتاي يصطدم على الدوام بهذه المعضلة ويعطيها الحلول الأكثر تنوعاً والأكثر تناقضاً . هكذا فهو يقول من جهة : « الطبيعة البشرية هي نفسها دائماً » ^(١٥) ، ومن جهة أخرى ، إذ يحلل « المنظومة الطبيعية » للقرنين ١٧ و ١٨ ، إذ يجادل بالتالي ضد تصور التاريخ في حقبة الأنوار : « النموذج » إنسان « ينصهر في سيرورة التاريخ » ^(١٦) . يعلم أيضاً أنه بالنسبة له لا يمكن أن يكون ثمة جواب عن هذه المعضلة ، أنه « بالنسبة لنا ، مؤقتاً ، من المستحيل إعطاء جواب عن مسألة معرفة ما إذا كان ممكناً اعتبار البشر في عصور مختلفة متماثلين في حدود ما فيما يتصل بقوة الدوافع » ^(١٧) هذا يضع تماماً في موضع الشك قيمة هذه المحاولة لتأسيس العلوم الإنسانية على الأنتروبولوجيا والسيكولوجيا . ولما كان تأويل جميع الظواهر التاريخية والاجتماعية انطلاقاً من المعاش يؤلف نواة فلسفة دلتاي ، فإن ذلك يلقي الشبهة على مجموع نظميته .

الشيء الوحيد الذي نجح فيه دلتاي هو إسقاط خطوة وتفكيك السيكولوجيا السببية للوضعوية التي يضع محلها « مورفولوجيا » للظواهر الذهنية لا سببية جوهرية أو حتى مناهضة للسببية ، إنكشفت عن أهمية حاسمة في كل تطور نسبية فلسفة الحياة اللاحق . « السيكولوجيا الوصفية » وطريقتها الحلدسية إنما تولفان ، هذا ما رأيناه ، مذهباً مبلبلاً ومتناقضاً بشكل خارق . ولكن بالضبط هذا الطابع أمن لهما نفوذاً دائماً . سيوجد عندئذ اتجاه مورفولوجي فيه المعنى الأول للمورفولوجيا يحكي أكثر فأكثر ، وفيه ستكون المورفولوجيا شعاراً ملتبساً أكثر منها طريقة معرفة بوضوح .

بما أن الحاجة العامة إلى رؤية للعالم في الحقبة الأمبريالية - وسيبها الاستفحال الدائم للنزاعات الداخلية والخارجية - تدفع ، بلا توقف ، الفلسفة الى تجاوز شكلاية النيوكنطيين الأرثوذكس المجردة والخالية من المحتوى تجاوزاً متزايداً على الدوام وترغمها على معالجة محتوى العضلات بعينه معالجة عينية مع منعها في الوقت نفسه - لأسباب طبقية ، وبالتالي طريقية - من تناول معضلات المحتوى العينية بطريقة عينية ، لذا فإن « طريقة » ملتبسة إلى هذا الحد هي التعبير الأنسب عن الاشتراطات الرجعية للآن . المنبع التاريخي الذي أنتج سيكولوجيا دلتاي « الوصفية » يلد تصوراً موازياً ولكن مستقلاً : فينومينولوجيا هوسرل التي تُقدِّم على نقاط كثيرة تشابهات مع الأولى . دلتاي يحكي فيها على الفور فلسفة « تحلّف ذكراً خالداً » ^(١٨) . هوسرل نفسه يقتصر في البداية على معالجة معضلات منطق شكلي خالص بواسطة طريقة وصفية . ولكن تحت تأثير دلتاي ، يتخطى أهم تلامذته (شيلر Scheler ، هايدغر) - كما سنبين بشكل

١٥ - المرجع نفسه ، م ٥ ، ص ٤٢٥ .

١٦ - نفسه ، ص ٩١ (بالأرقام الرومانية) (من المقدمة)

١٧ - نفسه ، ص ٦٢

١٨ - م ٧ ، ص ١٤

مفصل في مكان لاحق - إطار هذه المشكلات ، ويجهدون ، مثل دلتاي تماماً ، لإيجاد طريقة فلسفية كلية إستناداً إلى هذه المقدمات .

إن الحاجة إلى رؤية عيانية عن العالم ، مزودة بمحتوى حقيقي وقادرة أن تمارس على الأحداث المعاصرة نفوذاً يضارع النفوذ الذي كان للفلسفة في العصور الكبرى من تاريخها ، إن هذه الحاجة تُحدد كل فكر دلتاي . (سبق أن أوردنا تصريحاً منه يعرف برنامجاً بالكامل في هذا الاتجاه) . ولكن ، من جهة أخرى ، يشعر دلتاي أن الفلسفات القديمة ، في شكلها الأصلي ، لا تستطيع بتاتاً أن تلعب هذا الدور في العصر الراهن . إن أعماله عن تاريخ الفلسفة في العلاقة مع تاريخ عام للحضارة ، تؤلف بالتأكيد ، من حيث اتساعها ، القسم الكبير من عمله ، ولكنها بالنسبة له ليست هدفاً بذاته . كما أن بسط التجربة المعاشة فهماً وهميتيقاً يجب أن يصب على رؤية للعالم ، كذلك فإن أعماله التاريخية عن معضلات الفلسفة يجب ألا تكون سوى التمهيد لعرض رؤية حديثة عن العالم .

إن محاولات دلتاي التاريخية ذات أهمية وذات تأثير بالغ . إنه أحد الأوائل - مع نيتشه وإدوارد فون هارتمان - الذين بدأوا النضال ضد الفلسفة العقلانية الكبرى منذ ديكرت ، المتوجهة نحو علوم الطبيعة . مع سيرته عن حياة شلايرماخر ، وأعماله عن نوفاليس وهلدلين ، إنه أحد الذين مهدوا لانبعاث الرومانطيقية في العصر الأمبريالي . التعليق الذي أعطاه عن مخطوطات هيغل الشاب ، المكتشفة من قبله ، حدد ، بعد الحرب ، تأويل هيغل في اتجاه فلسفة الحياة . كذلك ، دراسته عن غوته تبدأ تأويل غوته حسب فلسفة الحياة ، وهو تيار سوف يقود من زيميل وغندولف حتى كلاغس ، الخ . .

نرى الأمر إذاً : هذه المحاولة لا يمكن إهمالها ، إنها ذات أهمية تاريخية كبيرة . ولكن تحت حيثة تصور العالم ، النتيجة نحيلة للغاية . إن بحوث دلتاي عن تاريخ الأدب والفلسفة لا تهمنا هنا إلا بقدر ما هي خاضعة لجهد الرامي إلى تأسيس رؤية عن العالم في روح فلسفة الحياة . وظيفتها أن تقدم الدليل على أن الميتافيزيقا (فلسفة عن الكينونة في ذاتها) لمستحيلة بالأساس ، وبالتالي على أن منظومة العصر الوسيط اللاهوتية كـ « المنظومة الطبيعية » للعلوم في القرنين ١٧ و ١٨ ومحاولة خلفاء كنط الكبار إيقاظ الميتافيزياء إلى الحياة بوسائل جديدة إنما كانت جميعاً محكومةً بفشل محتوم .

ولكن هنا ينكشف مرة أخرى طابع الجدسوية المتناقض بعمق . يكتب دلتاي : « رؤيات العالم ليست منتجات من الفكر . إنها لا تولد من إرادة المعرفة ليس إلا . إن تصور الواقع هو لحظة هامة في تشكيلها ، ولكنه لحظة فقط » ^(١١) . ولكن هذا السؤال الواقعي ، الذي به يجهد دلتاي للخروج من ضيق الوضعوية - على أية أسس أوسع ، تتخطى ميدان الفلسفة الضيق ، تولد تصورات العالم من كينونة

البشر الاجتماعية ؟ - هذا السؤال - كما يحدث دوماً في تاريخ الفلسفة - دلتاي يَقلبه إلى ذاتوية باطلة بتحويله إلى التعارض « حلس - عقل » التناقضات الموضوعية الناجمة عن جدل الكينونة والوعي . يعلن : « كل تصوّر حقيقي للعالم هو حلس يولد من الكائنية - في - الحياة »^(٢٠) . مرةً أخرى ، حياة التاريخ الغنية ، الواقعية والموضوعية ، تتحوّل إلى واقعة معاشة محض ذاتية . ومَقْضِي أمر الطابع العلمي لتصور العالم والقيمة الطرائقية لأساسه العلمي . في فلسفة دلتاي ، إن دور الروح العلمية يقتصر إذاً على القيادة حتى عتبة التصوّر ، ثم ينحذف . ولكن هذا يجعل من دلتاي - ضد نواياه ذاتها - مؤسساً للعسف اللاعقلاني في معضلات تصوّر العالم .

الحل الذي يصل إليه دلتاي يستند إلى نسبويته . وهذا خصوصاً ما صنع نجاحه من الدراسة الأنفة ، يتبين أن دلتاي عاجز عن حزم أمره لصالح تصوّر للعالم مبنيّ بطريقة منهجية ومحمّلٍ محتوى معروفاً بوضوح . جهوده لا تُفضي إلا إلى تشييد تيولوجيا* سيكولوجية وتاريخية لرؤيات العالم . ذلك بداية التطور الذي - كما سنرى - سيهيمن على فلسفة الطور الأمبريالي كله : التيولوجيا كتعبير عن النسبوية التاريخية . إن استحالة اكتشاف تسلسلات التاريخ الواقعية انطلاقاً من هذه المقدمات ، نفي القوانين في التاريخ نفيّاً متزايد الحدة ، وبالأخصّ ، نفي إمكان اكتشاف تقدّم فيه - هذا كله يوحى للدلتاي بفكرة التعبير عن التسلسلات الأيديولوجية في التاريخ (وبكيفية عامة في المجتمع) بعرض طوبولوجيا* للمواقع الممكنة . ذلك تعبير نسبوية خالصة : التيولوجيا تسمح لصاحبها بأن يعلق حكمه (في الظاهر) وبأن يضع هكذا كذوات قيمة متساوية وجهات نظر مختلفة ، وفي أحيان كثيرة متعارضة . بيد أن حاجات الحقبة الأمبريالية في مضمار رؤية العالم سرعان ما تخطّت مرحلة التيولوجيا هذه . من جهة إن تعليق الحكم الذي يتعبّر شكلاً في التيولوجيا يصير شكلياً أكثر فأكثر ، أي أنهم بالواقع والفعل يتخذون موقفاً (ضد المادية بخاصة) ، ولكن ، في معظم الحالات ، بدون التخلي عن المزايا النسبوية التي تقدّمها التيولوجيا . من جهة أخرى ، إن الأساس الأنتروبولوجي للنماذج يتكتّف بسرعة في « ماهوية » أسطورية ، في « شكل » . أشكال التيولوجيا تظهر كممثلين رئيسيين على مسرح التاريخ ، كما سبق أن كانت الحال دوماً تقريباً عند نيتشه . هذا الأخير ليس سوى حارس متقدم في خلق الاساطير اللاعقلانية ، الأمر الذي يفسّر لماذا اعتبروه خلال مدة طويلة غير - علمي . مع شبنغلر فقط ، تعود التيولوجيا بقوة جليدة إلى خلق أساطير على المكشوف ، وتبلغ ذروتها مع نماذج الأنتروبولوجيا الفاشستية . من السهل أن نرى أن الخيار الثنائي المشكل : أنتروبولوجيا - تاريخ ، الذي حلّلتناه والذي تعجز المثالية عن حلّه ، يعود إلى الظهور هنا في شكل أكثر عيانية . عبر تطوّر اللاعقلانية ، هذا الخيار المشكل يحدّ مناهضة للتاريخ واقعية فعلية ، وخلق تاريخ زائف مؤسّطر .

٢٠ - نفسه ، ص ٩٩ .

* - « علم النماذج »

* - علم أماكن ، هندسة مواقع (بلا أشياء) - والطوبولوجيا هي اليوم أحد العلوم الرياضية المهمة .

فما يخص التبولوجيا المطبقة على فلسفة التاريخ ، يكتشف دلتي في التاريخ ثلاثة نماذج أساسية كبيرة : الطبيعية (دلتي يقصد بذلك المادية وانتقالها الضروري المحتوم تاريخياً - في رأيه ، وهو مغلوط تماماً - إلى الوضعوية) ، ومثالية الحرية (المثالية الذاتية) ، والمثالية الموضوعية . من وجهة نظر السيكولوجيا ، يحول ويقلص هذه النماذج الثلاثة في تسلسلها الأنف إلى الفهم *entendement* والإرادة والشعور أو العاطفة . في تعليقاته الطريقية والتاريخية ، دلتي يكشف طابع كل من هذه النماذج الأحادي الجانب والمحدود حقاً^(١١) . ولكنه مقتنع بأن هذه الحدود مردها إلى الدور الكبير أكثر مما يجوز الذي لعبه إلى هنا الفهم في إنضاج الفلسفة . « التناقضات تأتي من كون تشكيلات الكون الموضوعية تُؤقَم في وعي العالم . هذه الأئمة هي التي تجعل من منظومة من المنظومات ميتافيزيقا » . ودلتي يتوهم أن بالإمكان تجاوز التناقضات بكبح هذا الميل إلى المنظومة وإلى الميتافيزيقا . فهو يرى أن « كلاً من رؤيات العالم هذه تحوي ، في دائرة القبض على الموضوع ، بأن معاً ، معرفة للعالم ، وحكماً على الحياة ، ومبادئ عمل »^(١٢) .

هنا أيضاً دلتي ينطلق من معضلة تثيرها الحياة فعلاً . فتاريخ الفلسفة يبين فعلاً أنهم ، عبر التاريخ ، حاولوا انطلاقاً من وجهات نظر مختلفة إعطاء انعكاسات مفهومية عن الواقع وتركيبات فكرية لعناصره . أما أن تُمكن ، في شروط تاريخية محدّدة ، وجهات نظر مختلفة من القبض على جوانب جوهرية للواقع الموضوعي ، فهذه أيضاً واقعة جديرة بالفحص . ولكن دلتي يعمل هنا كما عمل حين كان يشوّه في اتجاه حدّ سوي وذاتوي العوامل المتخفية ميدان الفلسفة بالمعنى الضيق التي تحكم تشكل رؤيات العالم . إذ أن جميع المسائل المنتسبة إلى هذه المجموعة من المعضلات لا يمكن أن توضع وأن تحلّ بشكل صحيح إلا إذا ذهبنا من بنية المجتمع الموضوعية ، من الاتجاهات التي تتجلى في تطوره والصراعات الطبقية العيانية التي تجري فيه . تاريخ الفلسفة كما كان يتصوره النيوكنطيون كان يتظاهر بجهل كل المعضلات التي من هذا النوع . ودلتي يجد نفسه مدفوعاً في هذا الاتجاه من قبل حاجته إلى رؤية للعالم . إن الأهمية التي لهذه المسألة عنده ، وكذلك التشويه المثالي والذاتي الذي يضيفه عليها مباشرة ، يبينان كم الحاجة إلى رؤية للعالم في الطور الأمبريالي قد أحلت ، محلّ التجاهل المصمّم المطبق حتى ذلك الحين إزاء المادية التاريخية ، مجادلة دائمة تزعم إعطاء « جواب » أعمق عن المسائل التي يثيرها هذا المذهب . عند دلتي ، هذه السمة لا تظهر بعد إلا تحت شكل عفوي وغير واع في كثير أو قليل . في معارضة النظرية العامة للمادية التاريخية يريد أن يضع شيئاً - ما « أعلى » فلسفياً . عند زميل ، تتخذ هذه المساجلة أشكالاً واعية تماماً تشدّ أكثر فأكثر حتى مانهايم وفراير *Freyer* .

عبر هذه المساجلة يتأكد التنافي الثنائي - الذي سبق أيضاً أن أبرزناه - بين وجهة النظر التاريخية

٢١ - نفسه ، ص ٧ .

٢٢ - ص ٥٢ ، ص ٤٠٤ .

وجهة النظر الأنثروبولوجية. في هذه التيبولوجيا، يريد دلتاي أن يرتفع فوق وجهة النظر التاريخية (وهي عنده مرادف النسبوية التاريخية) وأن يجد في المبدأ الأنثروبولوجي قاعدةً لتيبولوجياه وبالأخص للتركيب الفلسفي لنماذجه. هذه المحاولة محكومة بالفشل منذ تأسيس التيبولوجيا، إذ أن ظاهرات التاريخ الكبرى لا تدع نفسها أبداً تُقلص إلى مبادئ أنثروبولوجية وسيكولوجية بهذا الفقر ولا بخاصة إلى «ملكات» للنفس معزولة بشكل مصطنع، من نوع: فهم، إرادة، عاطفة. (حسب تيبولوجيا دلتاي، يكون من الواجب أن نبحث في العاطفة أو الشعور عن الأساس الأنثروبولوجي لأرسطو أو هيغل.). إن تيبولوجيا قابلة لأن تستخدم للعلم لا يمكن أن تستخلص إلا من التاريخ، بعد ذلك يكون من الواجب أن نستخلص من التاريخ، من مواقع البشر الممكنة إزاء الواقع الموضوعي - وهي المواقع التي يحددها التاريخ - اللحظات أو الأنات التي تحتاز هذه السيرة، وأن نجعلها في تيبولوجيا. ولكن عندئذ، لن تكون صفات - كصفات سيكولوجية وأنثروبولوجية هي المقررة بل الألوان الجوهرية للمواقع الفلسفية (مثلاً: الفصل بين مثالية ومادية حسب الأسس الفلسفية لكل منظومة، حسباً تعزى للكينونة الأولية على الوعي أو للوعي الأولية على الكينونة). هذا، أحياناً يراه دلتاي بشكل غامض: «يجب أن تُبسّط على الصعيد النظري العلاقات الكبرى الثابتة الشكل، الموجودة بين الفرد والظروف»^(٢٣). لكن من أجل القبض على التفاعلات التي من هذه الطبيعة، ليس بتصرف طرائقيته أية وسيلة، لأنها خلقت بالضبط لتلافي هذه العضلات ولتغميضها أكثر باللاعقلانية.

أكثرُ جلاء أيضاً فشلُ دلتاي حين يحاول الخروج من النسبوية الأنثروبولوجية بواسطة تركيب للنماذج. النماذج ذات الأصل السيكلوجي معادة إلى الفهم والشعور والإرادة. ودلتاي يحلم باتفاقٍ مشابه بين النماذج الفلسفية يتيح تنسيق هذه القوى النفسية في كائن إنساني واحد بعينه. لكن هذا كله، موضوعياً، يبقى حلماً، على الأقل لأن السبب الأول لفقدان الاتساق هذا، الذي يعانيه دلتاي، ليس لا سيكولوجياً ولا أنثروبولوجياً. هذا الفقدان ناتج عن التقسيم الاجتماعي للشغل في ظل الرأسمالية وبالتالي، إذا استمرت هذه في البقاء، لا يمكن أبداً أن يُحذف سيكولوجياً أو فلسفياً. إذاً هنا أيضاً، كما مراراً عند دلتاي، نحن في حضرة انعكاس ذاتي ومثالي مشوه لمعضلة جذورها في الحياة. وبالواقع، في التصويف الحاصل هنا، دلتاي، فكرياً، غير بريء الذمة. بالفعل، في تعيينه هذه المعضلة عيانياً، دلتاي لا يمتضي من طوبولوجياه إلى تركيب فلسفي. إنه يدمر بنفسه الأسس الأنثروبولوجية المجردة لتيبولوجياه الخاصة: هو نفسه يعترف بأن كل فلسفة حقيقية يجب أن تولد من وحدة الفهم والإرادة والعاطفة. من وجهة النظر هذه، يجب على دلتاي إما أن يعتبر الفلاسفة السابقين أغوالاً، كائنات شاذة، تجمّدت في أحاديثها، وإما أن ينبذ كل تيبولوجياه. لكن عندئذ، نظراً لمقدماته، لا يستطيع هذا المهجر حتى أن يقوده نحو رؤية للعالم تستند إلى قواعد علمية وفلسفية متينة.

بالطبع ، لا نجد عنده لا هذا ولا ذاك من الطرفين الأقصيين . ولكن من الواضح تماماً أنه كثيراً ما أحسّ بأن هذه المعضلة غير قابلة للحلّ ، وبالنسبة نفسها بأن قواعد فلسفته الخاصة هشة تماماً .

في عمل دلتاي ، إن عرض هذه الرؤية للعالم يقتصر على بعض التلميحات الغامضة . إذ بعد أقنعة الفهم والإرادة والعاطفة في كيانات مستقلة تفعل في التاريخ ، ومعها تتوافق نماذج خاصة لرؤية العالم هي في تناقض شرس وفي نفي متبادل ، ليس ممكناً ، بدون هدم كل البناء ، تحويلها من جديد إلى عوامل محض نفسية . وبخاصة من المستحيل إلغاء الوجود المستقل لمختلف الاتجاهات الفلسفية من أجل بلوغ التناسق الذي يحلم به . بوصفه مؤرخاً للفلسفة ، دلتاي لا يستطيع ، على الصعيد العلمي ، إلا أن يسجل نسبية كاملة ، صراعاً متصلاً بين رؤيات العالم ، خلاله يحصل اصطفاً ما ، ولكن لا يحصل أي انفصال حاسم بين هذه الرؤيات . « النماذج الكبرى (في الفلسفة - ج . لوكاش) تنتصب مستقلة ، غير قابلة للبرهان ، غير ممكنة التدمير ، بعضها إلى جانب البعض الآخر »^(٢٤) . بل ويصل دلتاي من ذلك أحياناً إلى نفي إمكان التركيب الذي يحلم به نفيّاً جذرياً . « مرفوضٌ لنا أن نتأمل هذين الوجهين معاً . ليس بوسعنا أن نشاهد ضوء الحقيقة الخالص إلا في شكل شعاع « منعكس منكسر » على نحو متنوع »^(٢٥)

هكذا ينتهي عمل دلتاي على نوبة من قناعة ويأس . في نهاية حياته ، يعترف بأنه يحسد أحياناً ، بعمق ، أفراداً من نوع روسو أو كارلايل ، كانوا يجهلون عائق الروادع العلمية وتجروؤوا على التعبير عن اقتناعاتهم بشكل سافر . هنا أيضاً ، الثنائي - المشكل : علم أم رؤية للعالم ، بالغ التمييز والدلالة عن إفلاس مطامح دلتاي الفلسفية . مستنلةً إلى هذا الخيار المشكل ، النيوكنطية صفت من الفلسفة العلمية على زعمها ، كلّ معضلة لرؤية العالم . باسم اللاعقلانية ، فلسفة الحياة في الحقبة التالية ترمي كل علم وكل فلسفة علمية . دلتاي يمثل صورة انتقال بين هذين الطرفين في الفلسفة البرجوازية ما قبل الأمبريالية . ليس بلا حقّ نراه ، إذ يتحدث عن صديقه المتوفي ، الكونت يورك York ، يضيف هذه الفكرة : « وجهة نظري التاريخية أليست ريبية عقيمة حين أقرّنها بحياة رجل كهذا الرجل ؟ » . مع أنه ، هنا أيضاً ، يعلن نفسه مؤيداً لوجهة نظر علمية (عاجزة تماماً أمام مطامحه إلى رؤية للعالم) : « عندئذٍ وكُذِّت في الإرادة المصممة على عدم بلوغ السعادة باعتقاد لا يستطيع الصمود لامتحان الفكر »^(٢٦) .

من هذه الحيثية ، دلتاي يتميز إذاً بوضوح كبير عن المفكرين الذين فيما بعد واصلوا وتلبّروا الاتجاهات المحوكة في عمله . أجل ، حتى عند دلتاي ، هذه القناعة لا تسير بلا أوهم . « إن مَبْذُوع

٢٤ - نفسه ، م ٧ ، ص ٨٦ وبعدها .

٢٥ - نفسه ، ص ٢٢٢ .

٢٦ - نفسه ، ص ٢٣١

النسبوية التاريخية ، بعد أن شرّح كل ميتافيزيقيا وكل دين ، عليه أيضاً أن يأتي بالشفاء . علينا أن نذهب إلى عمق الأشياء . يجب أن تكون الفلسفة نفسها موضوعاً للفلسفة «^(٣٧) هذا الوهم للتلّاي هو وهم ليس فقط تحت الزاوية الطرائقية بل أيضاً بالنسبة إلى الواقع الموضوعي : متابعوه لم يتجوا أيّ تصوّر للعالم مزوّد بأسس علمية جديدة توافق ما حلم به . نفوذه الكبير ، في الاتّساع والعمق على حد سواء ، أسهم من جهة في إنماء النسبوية السيكولوجية والتاريخية ، كما وفي تقريب هذه الأخيرة من الريّية العدميّة ، ومن جهة أخرى ، بواسطة أشكال من الحدسوية واللاعقلانية متزايدة التطرّف ، في تخفيض الفلسفة إلى عرض أشباح بلا كابح وإلى خلق عسفيّ لأساطير .

إن التطور اللاحق يصفّي من عمل دلتاي كل محاولاته لأساسات علمية ويضعها في سلّة النفايات . يتبنّى إحياءاته ويستخلصها للنضال ضد الروح العلميّة . واقع أن هذه النتيجة - وإن كانت في تناقض مع نوايا دلتاي الذاتية - كانت ممكنة موضوعياً ، هو في أصل نفوذه ، الذي ، بالضربة نفسها ، يجد نفسه ذا طبيعة رجعية . بمحتوى فلسفته وبالطرائقية التي أراد تأسيسها ، دلتاي على صلة واهية تماماً بالفاشستية . ولكن يبقى أن عواقب مذهبه - التي ليست بتاتاً نتيجة الصدفة - تجعل موضوعياً أنه - بصورة غير واعية وبصورة غير مباشرة - مهدّ للنضال المكشوف الذي نجم عن ذلك ضد العقل ، ولإظلام الوعي الفلسفي في ألمانيا .

III

فلسفة الحياة قبل الحرب (زيميل)

شكله الروحي وتكوينه يجعلان دلتاي رجلاً من طور ما - قبل - الأمبريالية . لقد استشعرَ وحسب ، بقوة كبيرة ، العضلات التي يضعها هذا الطور ، ثم تناولها شيئاً فشيئاً .

عند زيميل Simmel ، وهو أصغر منه بخمسة وعشرين عاماً ، الميول الفكرية للأمبريالية ما قبل الحرب تتكثف بطريقة موسومة ومباشرة أكثر بما لا يقاس . فهو بحق ابنُ الحقبة الجديدة وممثلها النموذجي .

مهما يكن من أمر ، كما عند دلتاي ، نقطة انطلاقه الفلسفية هي كنط والوضعية . ولكنها عند زيميل وضعية عصر بات متقدماً ، ولم تعد هي كونت أوتين Taine أو بكل Buckle ، كما كانت عند دلتاي .

زيميل يتلقى بقوة بالغة تأثير نيتشه . لقد ترعرع في النضال ضد العواقب الفلسفية والاجتماعية للمادية التاريخية . فكره ينكشف من النظرة الأولى عن توازن عفوي مع البراغماتية الأنجلو-أميركية ويدخل تدريجياً في قرابة مع الاتجاهات البرغسونية . كنطيته ذات صبغة مختلفة ، أكثر أمبريالية : إنه ذاتوي بعزم وحزم . بالنسبة لزيميل ، واقعية العالم الخارجي الموضوعية كفت تماماً عن أن تكون معضلة .

بالعكس : نظريته في المعرفة موجهة بشكل رئيسي نحو نضال ضارٍ ضد أي نوع من انعكاس ، من نسخ في الفكر للواقع كما هو فعلياً . هكذا فهو ، بصلد المعرفة التاريخية ، يعلن أنها « ليست محض

نسخ ، إنها فاعلية فكرية ، من مادّتها . . . تصنع شيئاً ليست هذه المادّة ، بذاتها ، بعدُ إِيَّاهُ^(٢٨) . نرى جيداً جداً كيف ، مع قاعدة مثالية وتحت النفوذ المهيمن الذي يمارسه المنطق الصوري ، كيف التقدُّ اليميني ضد الشكل الميكانيكي المحدود الضيق لنظرية الانعكاس يُفضي بالضرورة الى ذاتوية فلسفة الحياة . مثل كثير من المثاليين الحديثين ، يرى زميل جيداً أن نظرية الانعكاس الميكانيكية كما تُقدّم في المادية القديمة هي عاجزة عن حلّ معضلات العالم الموضوعي للعقدة حلاً مُرضياً . ولكن ، كما عند العديد من المثاليين الحديثين ، إنّ هذه الرؤية الصحيحة بذاتها تقوده الى نفي إمكان - معرفة بل ووجود العالم الخارجي . مع هذا الفرق ، ألا وهو أن هذا النفي عند زميل أشدّ قطعاً بكثير منه عند معظم سابقيه او معاصريه . سبب ذلك اعتناقه فلسفة الحياة التي تسمح له بأن ينفي جذرياً كل واقع موضوعي مستقل عن الذات ، مع معارضته الانسان بعالم خارجي موضوعي - زائف ، لأن الحياة تحضر هنا بالنسبة له بوصفها وساطة واقعية : «الحياة تبدو هي الموضوعية الأكثر خارجية التي بوصفنا ذواتاً نفسية نستطيع بلوغها بشكل مباشر ، هي تموضع الذات الأوسع والأصلب . الحياة تعطينا هذا الموقع المتوسط بين الأنا والفكرة ، الذات والموضوع ، الشخص والكوسموس»^(٢٩) . بالتالي وباسم «طريق ثالث» تُقلّمه فلسفة الحياة ، يرفض السؤال الغنوزيولوجي الوحيد الموضوع بشكل واضح دقيق وصحيح : أولوية الكينونة ام أولوية الوعي ؟ ينبغي ، حسب رأيه ، تعديل السؤال كما يلي : «هل الوعي تابع للحياة ام الحياة تابعة للوعي ؟ بالفعل أليست الحياة هذا الكائن الواقع بين الوعي والكائن بوجه عام ؟ . . . الحياة هي المفهوم والواقع الفعلي المتفوقان على الوعي . هذا الأخير ، على كل حال ، هو حياة»^(٣٠) . الـ «حياة» اذاً معلنةٌ حداً ثالثاً في مواجه الكينونة والوعي ، مع أنّ - غنوزيولوجياً - الحياة الواقعية جزءٌ من الكينونة والتجربة المعاشة جزءٌ من الوعي . هكذا تجدها نفسها مخلوقة هذه المملكة المتوسطة ، الزائفة - الموضوعية ، واللاعقلانية ، التي ليس فقط تتيح بل أيضاً تشترط غلبةً للذاتية بغير حدود .

هكذا تتشكّل منظومة زميل ، زميل لا يقرّ بعد الآن بعالم موضوعي حقيقي ، بل فقط بمختلف أشكال موقف حيوي إزاء الواقع (معرفة ، فن ، دين ، حبّ حسيّ ، الخ) يُتّبع كلّ منها عالمه الخاص من موضوعات : «إن دخول بعض قوى النفس واندفاعاتها الأساسية في العمل يعني أنها تخلق لنفسها موضوعاً . إن معنى موضوع هذه الوظائف - حبّ ، فن ، عاطفة دينية - ليس سوى معنى هذه الوظائف عينها . كل من هذه الأخيرة تدرج موضوعها في عالمها الخاص خالقةً إياه بذلك عينه كموضوعها الخاص . بالمقابل ، سيان تماماً أن تكون المحتويات التي تجدها نفسها مجموعة في هذا الشكل الخاص موجودة أصلاً عدا ذلك او ان لا تكون موجودة»^(٣١) . وجهة نظر زميل الغنوزيولوجية هذه تقدّم توازياً

٢٨ - زميل ، معضلات فلسفة التاريخ ، الطبعة الثالثة ، مونيخ - لايبزيغ ١٩٢٢ ، ص ٥٥ .

٢٩ - زميل ، قطع ومقالات ، مونيخ ١٩٢٣ ، ص ٦ .

٣٠ - نفسه ، ص ٢٦٣ .

٣١ - زميل ، الدين ، فرانكفورت - على - الماين ١٩٠٦ ، ص ٣٢ .

أخذاً مع الحجج الإستيطيقية التي كانوا بها في حقبة امبريالية ما قبل الحرب يعارضون الطبعانية ليتغلبوا عليها. إن غنوزيولوجياه بوجه عام متأثرة على نحو قوي جداً بإستيطيقا زمنه.

هذا الموقع لزيميل تترتب عليه نسبية جنرية اكثر ايضاً من نسبية دلتاي. الذين يعرضون فلسفته كثيراً جداً ما يصرحون بأن زيميل ذهب من الوضعوية الى الميتافيزيقا، اي الى تجاوز النسبوية. هذه الطريقة في البصر مغلوطة: صحيح تماماً أن زيميل يتبع تطوراً، بهذا المعنى وهو أن ألحان فلسفة الحياة الكامنة دوماً عنده تجدد نفسها موضوعة بوعي متزايد على الدوام في مركز فكره. ولكن في سير هذا التطور، تتوطد نسبويته بدلاً من أن تنقص. وثمة في هذا سمة مميزة لفلسفة الحياة بوصفها تيار الحقبة الامبريالية الرئيسي: الحاجة النسبوية لها دوماً كمحتوى جوهري تخفيض الروح العلمية، خلق مجال حر للإيمان، للدينونة الذاتية بلا موضوع واضح دقيق، التي تستخدم بالضبط هذه الريبة النسبوية كسلاح. اليكم شاهد طويل بدرجة كافية مأخوذ من أحد أعمال زيميل الأخيرة ويبين كل القوة التي بها هذا الاتجاه النسبوي المتطرف تجلّى بالضبط خلال المرحلة الأخيرة من تطوره.

« يجري إبراز خطوات التقدم المتزايدة الاتساع واللامحدودة التي يخطوها علمنا *savoir*. ولكن ينبغي ألا ننسى بسبب ذلك ، في الطرف الأخير إن صح القول ، أن أشياء كثيرة وكثيرة كنا غمكها كعلم «أكيد» تعود الى السقوط في اللاتيقين ، لم تعد سوى خطأ معترف به الآن. رجل العصور الوسطى، او المفكر المستنير في القرن ١٨ ، او عالم الطبيعة المادي في القرن ١٩ ، كم من الأمور كانوا يعلمون ، التي هي اليوم إما مدحوضة تماماً او بالأقل موضع شك تماماً؟ كم من الاشياء، بين التي هي بالنسبة لنا اليوم «معرفة» لا تقبل نقاشاً، مقلد لها عاجلاً او آجلاً نفس المصير؟ كل الموقف الذهني والعمل لللكائن الانساني يجعل أنه - مع حبة ملححه او بهاره - لا يدرك في العالم الذي يحيط به سوى ما يوافق اقتناعاً ، و، بكيفية غير مفهومة تماماً بالنسبة للأزمة اللاحقة ، يمضي بكل بساطة دون ان يراها الى جانب المراجع المضادة مهما كانت جليلة. من أجل التنجيم والشفاءات العجائبية ، والسحر والاعتماد بالصرات الملباة فوراً ، لم يذكروا من الأدلة «الوضعية - الايجابية» و«المقنعة» أقل مما يذكر اليوم من أجل صلاح القوانين العامة للطبيعة . وفي رأيي ، ليس مستحيلاً البتة أن تعلن القرون أو الألفيات القادمة . معترفة بأن الجوهر الصميم لكل ظاهرة مفردة هو فرادتها بلا حل أو تذويب التي لا تُعيد بتاتاً إلى «قوانين عامة» - أن تعلن هذه العموميات وسواساً لا يقل عن الذي نراه في بنود الإيمان التي نوهنا إليها . إذا بدأ الناس بالتخلي عن فكرة «الحق المطلق» - التي ليست هي أيضاً سوى منتج من التاريخ - فقد يحدث تماماً أن يصلوا من ذلك إلى الفكرة المفارقة التالية : في السيرورة المتصلة للمعرفة ، إن كمية الحقائق التي جرى تبنيها لتوها تعاد لها وتحيد تماماً وبدقة كمية الأغلاط التي جرى التخلص منها ، تماماً كما في قطار لا يتوقف أبداً ، عند المعارف «الحقة» التي تصعد الدرج الأمامي مكافئ لعدد «الأوهام» التي يلتقي بها

إلى أسفل الدرج الخلفي»^(٣٢).

لئن أوردنا بهذا التفصيل هذه المحاجة لزميل ، فلكي نبين بوضوح الانتفاء السياسي لنسبوية فلسفة الحياة . لسنا أمام ربيبة متطرفة تستطيع ، في بعض الظروف ، حين يميل التاريخ إلى فك ثقافة مجمدة في أشكال رجعية ، أن تلعب دوراً تقدماً (مثلاً الإسمية - أو الإسمانية - في العصر الوسيط ، أو ربيبة مونتيني ، بيل ، ألخ . . .) . إن ربيبة العصر الحديث النسبوية تقوّض مباشرة المعرفة العلمية الموضوعية وتخلق - سواء كانت تلك هي نية مؤسسيها أو لم تكن - مجالاً حراً للظلامية الرجعية الأكثر جوحاً ، لصوفية الانحطاط الامبريالي العدمية . وهذا التطور يحصل بسرعة كبيرة للدرجة تبدو معها ، بالنسبة لقارئ اليوم ، وجهة نظر زميل التي تؤكد أن القوانين العامة للطبيعة سوف تظهر بعد عدة قرون أو عدة ألوف من السنين باطلاً مستطيراً ، لا تخلو من طابع إضحاك . إذ الآن القارئ مخبر : ليس بعد قرون ، بل في سنة وفاة زميل ذاتها ، يظهر كتاب شبنغلر ، الذي فيه تشرع فلسفة الحياة في تمضية وجهة النظر المذكورة في الوقائع . هذه النسبوية الحالية هي دفاع ذاتي للفلسفة الامبريالية ضدّ المادية الجدلية . هذا الاتجاه يتظاهر بشكل واضح وسافر عند شبنغلر ، ولكنه يلمس ويكشف سلفاً عند زميل .

كانت معضلة الإيمان والشعور الديني والدين قد شغلت دلتاي بقوة . ودلتاي هو أيضاً يرى في الدين نموذجاً خالداً لموقف الإنسان إزاء الواقع . ولكن لديه أيضاً الشعور بأن الأديان التاريخية ، تمثيلات الله كما نقلها التاريخ ، قد فقدت معناها في نظر الرجل الحديث . (من هنا تعاطفه البارز مع شلايرماخر الذي ، في شبابه ، وضع في المستوى الأول أولوية الجوانب الدينية هذه) . زميل ، بعزم أشدّ أيضاً منه عند دلتاي ، يفكر أن الأديان التاريخية وأشكال الميتافيزيقا القديمة قد انهارت . لكن بالنسبة له ، شلايرماخر لا يندار بما يكفي من الجندرية نحو الجوانب . يريد أن يحرز للدين والميتافيزيقا استقلالاً وسيادة مشابهي للذين يسعى إلى بلوغها اتجاه « الفن من أجل الفن » . هكذا فهو يقول بصدد الميتافيزيقا : « إنها تملك نظمة بموجب مقولات لا صلة لها . . . مع مقولات المعرفة الخيرية الامبريقية : إن تأويلها الميتافيزيقي للعالم هو في ما وراء الحقيقة والخطأ اللذين يأمران التأويل العلمي والواقعي »^(٣٣).

هكذا ، السلوكات الإنسانية المتنوعة تُرأى بشكل مستقل ، خالقة عوالم مستقلة ليس بينها أي تناقض ، كما في إستيطيقا للفن من أجل الفن ، مثلاً ، المعالجة الدرامية لحادث لا تُناقض معالجته الملحمية . « الحياة الدينية - يكتب زميل - تخلق العالم مرةً جديدة . إنها تمثل الوجود بأسره في لون خاص ، بحيث لا تستطيع ، بحسب فكرتها الخالصة ، أن تعاكس بتاتاً صور العالم المنشأة بحسب مقولات أخرى ولا أن تدخل في تناقض معها »^(٣٤) . هذا التصور للدين ليس فقط هو التطبيق الأكثر

٣٢- زميل ، رؤية المكان ، مونيخ - لايبزيغ ١٩١٨ ، ص ١٠٤ وبعدها

٣٣- زميل ، معضلات فلسفة التاريخ ، ص ١٥٣ .

٣٤- زميل ، الدين ، ص ١١ .

انسجاماً لغنوزيولوجيا زيميل على هذا الميدان ، فهو ناتج أيضاً من الفكرة التي كونها عن الحالة الدينية لعصره . زيميل يشاهد أنّ الرجل الحديث قد تحرّر من الأديان الوضعية ، ولكنّ أنّ الحاجات التي كان الدين يلبّيها ما زالت موجودة وهي تميل الى التأكّد .

بالطبع ، زيميل لا يرى أنّ أصل هذه الحاجات الدينية هي الكينونة الاجتماعية للرأسمالية التي تتجلّى تعييناتها الجوهرية بشكل أشدّ أيضاً في مرحلة الإمبريالية : لا يقين وقلق هذه الكينونة ، كما بين لينين . اللون الخاص الذي تتخذه عند زيميل الحاجة الدينية له نفس الأصل : هذا اللاقرار الذي يتجلى بالنسبة للشغل بمادّية شرسة ، يظهر للمثقف البرجوازي تحت شكل «مصعد» ، أقل مباشرة بكثير . التنافر المتزايد الجلاء بين كينونة العصر الإمبريالي الاجتماعية وجميع الأشكال الإيديولوجية التي أنتجتها الرأسمالية أو - طبقاً لحاجاتها - استعارتها عن بنى سابقة ، تتخذ بالنسبة للمثقف البرجوازي وجه جانوس Janus ذي الوجهين* : من جهة ، حرية كاملة ، الشعور المسكر بأنه متروك لطاقاته وحدها ، ومن الجهة الأخرى ، شعور بعزلة يائسة . من جهة ، عطش البحث في أنه الخاص عن معايير كل عمل وكل سلوك ، ومن جهة أخرى ، عدمية متنامية إزاء كل معيار . الحياة الفردية تفقد كل معنى ، وهنا أصل الإلحاد الدّين للعصر الحديث ، الإلحاد الديني الذي كان سلفه اللاهوتي البروتستانتي شلايرماخر . إذ في هذا المنظور تمحي جميع التمثيلات الدينية التقليدية ، ومع ذلك فإن الشعور الكوسمي الذي يأخذ مكانها يحافظ على أتروبومورفية الدين الساذجة التي كان فويرباخ قد فضحها بالشكل الأكثر فعلية .

في إمبريالية ما قبل الحرب ، إن عوامل اللّائقين التي تظهر ذات طبيعة محض فكرية هي التي لا تزال تحتل المكان الأوّل في إيديولوجيا المثقفين البرجوازيين . إن النشوة التي تعطيها الحرية وعاطفة التحرر من كل الروابط القديمة ما زالتا تولفان القطب المهيمن في ثنائية هذا الشعور الكوسمي المحسوسة في ذلك الحين أيضاً . فقط بعدما الحرب الإمبريالية العالمية الأولى زلزلت القواعد بشكل محسوس للجميع ، فقط بعدما الأزمة الاقتصادية الكبرى لعام ١٩٢٩ أبادت الآمال في رؤية « الثبّت النسبي » يقيم إقامة دائمة ، فقط عندئذ أصبح قطب النيهيلستية اليائسة مركز تصور العالم (هايدغر) .

لهذا السبب فإن التّصوّر الجديد للدين ، التّصوّر الذي يدافع عنه زيميل ، يستند إلى الكينونة الدينية التي هي « شكل الحياة الحيّة بأسرها » . بالتعرّف عليه ، يستطيع الإنسان الحديث أن يلّمح إمكان رؤية « الدين » ، وقد تحرّر من ما هو يته ومن روابطه مع محتويات متعالية ، يصير ثانية أو يرتقي إلى أن

* جانوس : بالأصل ، أول ملك (خرافي) للاتيوم (منطقة روما) ، استقبل ساتورن (اله الزمان) المطرود من السماء ، فمنحه هذا الاله وجهين يرى بهما على الدوام الماضي والمستقبل معا

يكون شكلاً داخلياً للحياة عينها ولكل محتوياتها» (٣٥) . إذاً فعدمية فلسفة الحياة يجب أن تخدم كأساس لشكل من الدينية مطابق للعصر .

هذا الموقف لزيميل هو - من وجهة نظر محض غنوزيولوجية - متابعة منسجمة للميول النيو - كنطية . دائماً نفت النيوكنطية طابع إمكان معرفة واقع موضوعي مستقل عن الوعي ، وفي الوقت نفسه أمنت للدين مكاناً في التصور الفلسفي للعالم . هذا ما يفعله زيميل كذلك . ولكنه يتخطى تجديد ذاتوية شلاير ماخر الدينية (التجديد الذي أخذ مبادرته دلتاي) وشكل الدين المعتمد من قبل النيوكنطيين ، سواء بسواء .

اللون الخاص بزيميل يكمن ، كما رأينا ، من جهة ، في أنه يعزل جذرياً السلوك الديني عن أية صلة بمحتوى ، بينما من جهة أخرى ، هذا السلوك في تصوره ، يخلق كوناً خاصاً به ذا كرامة تساوي كرامة الكونيات الأخرى المخلوقة هي أيضاً من قبل الذاتية الإنسانية (كون العلم ، كون الفن ، كون الحب ، الخ) ، ومستقلاً إزاء الكونيات الأخرى . من جراء ذلك ، ترفد فلسفة زيميل وتضخم تيار «الإلحاد الديني» ، الذي كان شوبنهاور وخصوصاً نيتشه أول الذين صاغوه فلسفياً في ملامحه الجوهرية (الله مات) والذي تبدأ عواقبه الإثيقية الفلسفية تظهر على نطاق أوروبا في عمل دوستويفسكي (كيريلوف ، إيفان كرمازوف ، الخ) والذي ، فيما بعد ، سيصير ، في الوجودية ، معضلة مركزية لتصور العالم . الإلحاد القديم ، الوثيق الارتباط ، في أغلب الأحيان ، بالمادية الميكانيكية ، كان دوماً محض نفى للشعور الديني بوجه عام . ولكن مع سير اختفاء آمال الثورة الاجتماعية التي كانت تحرك الماديين الفرنسيين ، وذكرهم لا تزال محسوسة عند فويرباخ ما قبل ١٨٤٨ ، يفقد هذا الإلحاد كل محتوى وكل عمق (بوشنر ، الخ . . .) أو يأخذ لوناً من يأس (نيلس لين ، تأليف ياكوبسين) .

في ذلك العصر ، بالطبع ، كان من الممكن أن يجدوا منذ أمد طويل في الماركسية دحض كل هذه التصورات . ولكن الماركسية لم تكن تمارس أي تأثير على الفكر البرجوازي ، قبل كل شيء لأن جميع معضلات الإلحاد الديني لها أصلها في كيان البرجوازية الاجتماعي في العصر الرأسمالي ، بحيث أن جميع الحلول التي تتخطى الأفق البرجوازي كان عليها أن تبقى حتماً غير مفهومة لدى إيديولوجي الطبقة البرجوازية (بل إن تبرجز الأرستقراطية والبروقراطية العماليتين كان يمنع هذه الحلول من أن تفعل فعلاً ناجعاً في الحركات العمالية في أوروبا الوسطى والغربية) . هنا أيضاً ، رغم هذا الجهل للتصورات الماركسية الحقيقية المتصلة بمعضلة الدين ، فإن الشكل الجديد الذي يتخذه «الإلحاد الديني» في فلسفة الحياة يمثل موضوعياً محاولة لوقاية المثقفين البرجوازيين من نفوذ المادية الجدلية والتاريخية ، وبشكل خاص للقضاء بهذه الوسيلة على كل أمل في حياة غنية بالمعنى داخل الجماعة الإنسانية وفي التجاوز بالحياة

الاجتماعية لعزلة الفرد البرجوازي - العزلة التي تعتبرها فلسفة الحياة ، مع انكبابها على إبراز طابعها «المأساتي» ، تعتبرها مع ذلك أسمى قيم الحياة المتعدّنة .

الإلحاد الديني هو إذاً نتاج عصر فيه نتائج العلم تخلع تماماً ضدّ الكنائس والأديان الرسمية أو ساطاً رسمية واسعة ، وفيه الوضعية الاجتماعية لهؤلاء المثقفين أنفسهم (لا يقين الوجود ، فقدان المنظورات العيانية في الحياة العامة والحياة الخاصة ، إلخ) كانت توقظ مع ذلك حاجة دينية يمكن تلخيص محتواها الجوهرى على النحو الآتي : حياتي الفردية هي ، بذاتها ، ومعتبرة من وجهة نظر محايدة ، عارية عن المعنى تماماً . العالم الخارجى لا يقدم لي أي معنى ، فالمعرفة العلمية «حرمت» الكون «من ألوهيته» . معايير العمل الاجتماعى لا تفتح أي منظور . أين أجد ، في هذه الشروط ، معنى حياتي ؟ - بالطبع ، لا تستطيع الفلسفة البرجوازية أن تعطي هنا أي جواب للفرد ، فكل ما تعمله ليس سوى أنها تلخص إيديولوجياً العضلات التي يطرحها كيانُ الرأسمالية الاجتماعى على الفرد البرجوازي في شكل ليس تحته إمكان جواب . «الجواب» اللا أدري المحض الذي تعطيه الوضعية لا يمكن أن يظهر مريضاً إلا في عصور ولشرائع اجتماعية بالنسبة لمن قلق وعبث الحياة في ظلّ الرأسمالية لم يصبح بعد جليين . والحال ، إن الطور الإمبريالى يضع في جلاء متزايد هذا القلق وهذا العبث . لذا تغدو الوضعية بالية بين نخبة الانتلجنسيا البرجوازية ، ومن هنا الحاجة إلى تصور للعالم التي خرجت منها فلسفة الحياة والتي تأتي هذه بدورها لتأجيجها . بالطبع ، ليس أكثر من الوضعية تستطيع فلسفة الحياة أن تعطي إجابة حقيقية . كما في ميادين أخرى ، إنها لا تُنتج سوى تحويلٍ للأدوية إلى صوفية ، إلى أسطورة . لا تعمل سوى تغليف «لا أدري» اللا أدريين غير المقنع في الأتواب اللماعة لميثولوجيا ذاتوية وفردوية . مآثرها الوحيدة هنا هي إذاً أنها تعمل بحيث تبدو الحالة السيكولوجية المحددة من قبل المجتمع - التي وصفناها أعلاه - ضرورية من وجهة النظر الفلسفية الكلية الكونية (بوضعية «الإنسان» الخالدة في الكوسموس) أو من وجهة نظر تاريخ الفلسفة (بالوضعية التاريخية الراهنة للبشرية) . الحالة السيكولوجية تجد نفسها هكذا مكرّسة من قبل الفلسفة ومحوّلة الدوام أزلياً . من جهة أخرى ، العضلات التي تضعها قيادة الحياة ، وخصوصاً العضلات الأخلاقية ، تجد نفسها معلقة فلسفياً بصورة العالم - السلبية بخاصة - التي حُصل عليها هكذا . عند نيتشه وأشخاص دوستوفسكي ، ينجم عن ذلك ، من جهة ، أخلاق قوامها «كل شيء مُباح» ، و، من جهة أخرى ، هذا الاشتراط : في عالم بدون الله ، أو في عالم تركه الله ، الإنسان يستطيع ويجب أن يصير الله . «الإلحاد الديني» يُنضج هكذا وجهي النيتشيه الحديثة : من جهة ، الأوامر القديمة للأخلاق الاجتماعية ملغاة - من الآن فصاعداً لا تُستبلك بها أوامرٌ جديدة ، بل توضع من قبل الفردية السيئة . ومن جهة أخرى ، الواقع الموضوعي ، بخاصة واقع العالم التاريخي والاجتماعي ، معتبرٌ علماً . هذان الوجهان - اللذان يمدّان العضلات التي وضعها نيتشه - سيكونان ثقيلين بالعواقب بالنسبة للتطور التالي : إنها يُقضى إلى «التشؤم البطولي» ، إلى «الواقعية البطولية» لفهمة العالم قبل - الفاشية

والفاشية.

عند زميل ، يمكن أن نلاحظ من هذه الحيثية بالأحرى تخفيفاً لصرامة نيتشه والأشخاص الدوستويفسكيين: لا ريب الفردية السيّدة التي تتعبّر في دينيته الخالية من الله هي اعتراف بالعدم في الواقع الموضوعي، ولكنها، كما سنرى، تُفضي إلى تكييف مستمتع مع «مأساوي» الحضارة الانسانية . هنا زميل يعبر عن النغم الأساسي للطور الامبريالي قبل الحرب العالمية الأولى : باتوا من الآن يشعرون بأن الحياة تضع معضلات ليس لها حلّ ، ولكنّ ، في حضن هذه المعضلات ، الحياة محمولة تماماً ، يستطيعون أن يعطوا أنفسهم وقتاً طيباً . فلسفة الحياة تعطيك الوجدان الطيّب الضروري ، «الكونفور» الفلسفي.

هنا تظهر بوضوح الجهود التي ينشرها زميل ليصنع تصوراً للعالم مع النسبوية المتطرفة للحقبة الامبريالية ، ليقرب في اتجاه إيجابي اللا أدريّة الحديثة ذات الشكل الصوفي . الفروق التي تفصله عن دلتاي ، والتي تناسب فرق الأجيال ، تظهر بوضوح أشدّ أيضاً في التحقق العياني لهذه الجهود . الاقتصاد والاجتماع الحديثان لا يزالان غريبين تماماً عن دلتاي ، في حين أن زميل ، الذي يجعلهما مركز شواغله خلال حقبة الأولى ، سيبقى تحت نفوذهما حتى نهاية عمله . المهمة التي يُراد الآن سَوِّفُها إلى نهاية جيدة هي تأويل معضلات الثقافة في العصر الامبريالي بمعنى إيجابي فلسفياً . لهذا السبب لم يعد زميل من هؤلاء الذين يجهلون عمداً المادية التاريخية . في هذه ، يحارب - بشكل بليد وسطحي للغاية - المادية وكذلك النتائج التاريخية والاجتماعية العيانية التي تنتهي إليها . ولكنه يسعى أيضاً إلى إعطاء تأويل جديد عن الوقائع المشاهدة بمساعدة هذه الطريقة والتي تلعب في سيكولوجيا الأنتلجنتسيا دوراً في شكل ميول مناهضة للرأسمالية نحو نقد للحضارة ، إلى إدراجها في تصوّر فلسفة الحياة المثالي ، الى مصالحتها مع النظريات الامبريالية الاتفاقية عن التاريخ . من الوجهة الطرائقية ، هذا الجهد يحصل جوهرياً تحت شكل «تعميق» الواقع الاجتماعي نفسه ، القوانين الاقتصادية والاجتماعية العيانية: تُقدّم بوصفها الشكل الظاهراتي الخالص لبنية «كوسمية» كلية ، الأمر الذي يحرمها من محتواها العياني كما ومن حدها الثوري . في مدخل مؤلفه «فلسفة المال» ، يصوغ زميل هذه المهمة بهذه المفردات: المراد «أن يُرتَّب تحت المادية التاريخية أساسٌ تحتيٌ بحيث يحتفظ تضمين الحياة الاقتصادية في أسباب الثقافة الروحية بقيمته التعليلية، ولكن بحيث يُعترف بالضغط بهذه الأشكال الاقتصادية نفسها كتأجيلات وتيارات أعمق ذات شروط سيكولوجية أو حتى ميتافيزيقية»^(٣).

هكذا تتشكّل عند زميل فلسفة واسعة عن الحضارة ، ذات مفعولات متعدّدة ، وبالغّة التأثير . هدفه مسكّ سمات العصر الحاضر النوعية ، سوسيولوجياً ، ثم إدماجها في عمليات فلسفية «أعمق» . هنا أيضاً ، زميل يعمل بشكل ذاتوي جزئياً . ما يهّمه في الاقتصاد ، هو فقط الانعكاس الذاتي لوضعيات معيّنة دقيقة حدّدها الاقتصاد . بما أن هذه مسببة مباشرة من قبل مقولات الحياة الاقتصادية في

٣٦ - زميل ، فلسفة المال ، الطبعة الثالثة ، مونيخ - لايبزيغ ١٩٢٠ ، ص ٨ .

قطاعها السطحي، فإن زميل لا يهتم إلا بهذه المقولات بدون أن يقيم حساباً لتبعيتها ولوظيفتها الاقتصادية الواقعية . هذا يقوده - من جراء « عمقه » بالضبط - قريباً جداً من اقتصاد الامبريالية المبتذل . الأمر كذلك في السوسيولوجيا : إنه لا يتصور سوى الأشكال المباشرة والأكثر تجريداً للاجتماعية ويتجنب عن قصد كل العضلات الجذرية التي تهتم المحتوى .

في التحليل العياني لظواهر خاصة ، زميل تلميذ لشوبنهاور ولنيشه . هذان - نيته بنجاح أكبر بكثير من معلمه - رتباً طريقة فلسفية جديدة بغية الدفاع عن النظام القائم . بينا ، قبلها ، كانت أبولوجيتقا الرأسمالية تتحدث عن الطبيعة المتسقة في آخر تحليل - أو المزعومة الاتساق - للرأسمالية وكانت تعتبر تناقضات وتنافرات الوجود تجليات سطحية ، ظواهر خارجية وعابرة ليس أكثر - ، فبالنسبة للشكل الجديد الذي تتخذه الأبولوجيتقا عند شوبنهاور وخصوصاً عند نيته ، إن طابع العالم الممزق والمتناقض هو أيضاً أسسه الأخير . هذا يفضي عند شوبنهاور الى تشلؤم ، فيه كل تنافرات العصر الحاضر الخاصة (تنافرات العالم التاريخي والاجتماعي بوجه عام) تجد نفسها مخفضة إلى مرتبة تفاهات إزاء حماقة ماهية العالم . كل محاولة لتحسين علمنا الواقعي تظهر عندئذٍ حمقاء . يؤخذ الدفاع عن العالم الموجود باسم حماقة الكوسموس . نيته يواصل هذا التشلؤم ويريد أن يجعله اسطورة تاريخية كبيرة . هذه الاسطورة التاريخية ، ستكون هي شوبنهاور . من جهة أخرى ، إن التأويل المتشائم لأسس الكون يقود عنده الى تأييد نشيط لـ «الرأسمالية على أي حال» ، إلى إدانة كل عمل ثوري منوع بأنه انحطاط ، بأنه أخلاق للعبيد . هكذا مع شوبنهاور ونيته ، الأبولوجيتقا المباشرة والدرجة للنظام الموجود يحل محلها شكل أعقد ، غير مباشر : نوع من إعلان «أنا أو من لأن الأمر حماقة» أمام النظام الاجتماعي السائد* .

مواصل لشوبنهاور ونيته ، زميل لا يحاول أبداً أن ينفي بشكل قطعي معضلات ثقافة زمنه وطابعها المتناقض . . . كما يفعل عادة المدافعون المبتذلون . وهو لا ينفي كذلك الظواهرات ، مهما كانت قبيحة ، ولا الاتجاهات الحاضرة للامبريالية ، المعادية للثقافة . بالعكس : بالضبط على هذه النقطة يبدو ذاهباً الى قاع الأشياء ، «يعمق» العضلة مقلماً طابع الحضارة الإشكالي العياني ، الاجتماعي والاقتصادي ، بوصفه التجلي الظاهراتي لـ «مأساوي الحضارة بوجه عام» الكلي . حسب التحليل الذي يعطيه عنه زميل ، هذا المأساوي يأتي من التعارض بين «النفس» «الروح» ، بين النفس ومنتجاتها وتموضعاتها الخاصة .

[*] « أنا لؤمن بذلك لأنه محال » . قول منسوب لرتوليان (ق ٣) بل وللقديس أوغسطين (ق ٤ - ٥) . أيا كانت صحة اودقة النسب (أوغسطين : « لؤمن كي أفهم » ؛ ورتوليان : « أن يكون ابن الله قد مات وقام من بين الأموات فهذا أكيد لأنه مستحيل ») ، فهذا القول غدا شعار « الايمان » ، على الأقل عند خصومه .
الأبولوجيتقا القديمة (المسيحية) والجديدة (اللاعقلانية ، فلسفة الحياة) كلاهما شاهدان لانهايار عالم ، مجتمع ، نظام ، وحضارة (رق - رأسمالية ، امبريالية) . الثانية تقاتل ضد هذا الانهايار ، بشراية ، هجومياً ، ضد قيام عالم جديد ، ممكن وواجب] .

عند دلتاي أيضاً ، الحضارة ، الروح الموضوعي ، كانا يظهران بوصفهما تجاوزاً للتجربة المعاشة . في هذا كانت تتجلى تناقضات وحدود الطريقة السيكولوجية . هذه الحالة كانت تظهر بوصفها تنافياً موضوعياً للطريقة الفلسفية . أما زميل فهو يعطي هذا التنافي بحزم موقعاً مركزياً . المعضلة المركزية في فلسفة الحياة ، التعارض بين ما هو « جامد » وما هو « حي » ، تظهر عندئذٍ تحت شكل عياني جديد . زميل يعلن : « كل ما هو منتج من الروح ، كل الذي وضعته سيرورة الحياة المتصلة خارج ذاتها بوصفه نتيجتها ، له ، مقارناً بهذا الواقع الخالق الحي مباشرة ، شيء ما مجمد ، مكتمل قبل الأوان . الحياة بحكم ذلك دخلت في طريق مسدود . . . والحال ، ما هو ملحوظ ومرموق هو أن هذه القطعة البائسة حقاً التي لا توفر أقل مكان لامتلاء الحياة الذاتية ، هي مع ذلك وعدها . . . ما بلغ الكمال » (٢٧).

الروح الموضوعي له إذاً منطقته الخاص . منتجاته تصدر من عفوية الأفراد الأكثر شخصية والأكثر صميمية ، ولكنها ما أن تشكل حتى تتبع سبلها الخاصة بها . حسب زميل ، إن التقسيم الرأسمالي للشغل وخصوصاً المال هما منتجات من هذا النوع : « إن «طابع الصنم أو التميمة» الذي يعزوه ماركس للموضوعات الاقتصادية في عصر الانتاج السلعي ، ليس سوى نمط خاص من أنماط هذا المصير الكلي لقيمتنا الحضارية » (٢٨) . و« تعميق » المادية التاريخية قوامه إذاً إنزال نتائجها تحت المخطط الذي توفره فلسفة الحياة ، الذي ، بهذه المناسبة ، يحضر في شكل تعارض ليس له حل بين الذاتية ومنتجات الحضارة ، بين النفس والروح . هذا التعارض هو ، حسب زميل ، مأساة الحضارة ، مأساتها الحقيقية .

هنا الاتجاه الأساسي يظهر بوضوح بالغ : قوامه أن تُشاد ك « مأساوي » الحضارة بوجه عام بعض لحظات العصر الامبريالي النوعية المتصلة بحالة الفرد (خصوصاً وضعية المثقف المرتبط بهذه الحضارة) . هذا « التعميق » يستتبع عواقب متنوعة ولكنها مع ذلك متلاقية . يسمح ، قبل أي شيء بصرف الانتباه عن الحالة الاقتصادية العيانية ، عن أسبابها التاريخية والاجتماعية العيانية . لا ريب أن مكاناً كبيراً يُترك للاقتصاد وللوسولوجيا ولكنها كليهما يفقدان كيانهما المستقل أو حتى موقعهما الممتاز . يظهران بالأحرى شيئاً سطحياً يجب على الرجال المتمتعين بحس « العمق » أن يتجاوزوه مطلقاً . مثلاً ، إنه لأمر ذو دلالة أن زميل ، مزيفاً هكذا شخصية غوته ونيثشه ، يلح على كونها ظلاً حسب زعمه غير مباليين إطلاقاً بجميع العضلات الاجتماعية (٢٩) .

هكذا يمكن هذا التعميم الفلسفي من إفساد سخط الانتلجنتسيا المناهض للرأسمالية الى سرور بالذات وغرور ونرجسية . بعد أن كشف كل الطابع الاشكالي ، البليهي الجلي بالنسبة له ، الحضارة

٣٧- زميل ، قطع ومقالات ، ص ٢٦٤ .

٣٨- زميل ، الثقافة الفلسفية ، ص ٢٧٠ .

٣٩- زميل ، كمنظر وغوته ، برلين ١٩٠٦ ، ص ٥٢ و ٥٤ .

مؤسّسة على المال ، فإن هذا الطابع المشكوك فيه هو ما يجده جديراً بالموافقة ، حيث يشرح : «إن محتوى الحياة الخاص يصير موضوعياً أكثر فأكثر وغير شخصي أكثر فأكثر كي يصير القسط الباقي وغير المشيأ من الحياة شخصياً أكثر ، بهذا القدر ، ملئاً لاشك فيه للأنا ، بهذا القدر » (٤٠) . هكذا ، فالمال يسهّل « الداخلية الخالصة » ، المال يظهر ببساطة « حارس الجوانية » ، التي لا تستطيع أن تنبسط إلا في إطار يكون ملئها الخاص . هذه الصياغة المتطرّفة تكشف أن «مأساوي الثقافة» هو فلسفة لطيفية أصحاب الربوع في العصر الامبريالي . (هذا النقد للحضارة المؤسّس من قبل زيميل سيارس نفوذاً كبيراً وسيكون له أنصار عديدون . لنكتفِ بأن نذكر هنا راتناو) .

الكنطية المعالجة على يد زيميل في روح فلسفة الحياة تسمح ببلوغ هذا الهدف . المعالجة التي يخضع كمنطها ترمي قبل أي شيء الى استبعاد كل العناصر الثورية البرجوازية من فلسفته ، باعتبار أن التاريخ قد تجاوزها . الأخلاق الكنطية ، « حرية أفراد ذوي طبيعة متائلة جوهرياً » ، هي في نظر زيميل متناسب عادي لمفهوم الكون ، مفهومه الفكري والميكانيكي . مع غوته وشلايرماخر والرومانطيقية ظهرت إثيقا « واحدة » ، الفرد المؤدية الى زوال كل المثل العليا الكنطية عن المساواة . مساواة البشر الاجتماعية والأخلاقية تظهر بالتالي عنصراً حدّده العصر وحسب ، وأضحى هريماً ، من الإثيقا الكنطية . غرض زيميل هو التدليل - تماماً على طريقة السوفسطائيين - على أن تصوره لطابع الشخصية الواحد الأحد ولحرّيتها ، اللذين يريد أن يجعلهما الأساس الجديد للأخلاق لا يحوّل الأخلاق الى اختلاط فوضوي ونسبوي . إذ ، كما يؤكّد ، الأفراد الواحديون سيتكاملون . بينما هو إنما فقط - على حد زعمه - يعطي عن كمنط تأويلاً مطابقاً للعصر الراهن ، فهو يقطع تماماً مع الإثيقا الكنطية ، التي كانت مطالبها واشتراطاتها المجرّدة هي الانعكاسات المفهومية للثورة الديمقراطية البرجوازية . أجل زيميل محقّ حين يشير الى طابع هذه الإثيقا المشروط تاريخياً . ولكن يبقى أن التجاوز التاريخي الحقيقي لكمنط هو التدمير الاقتصادي الحقيقي للطبقات الذي تحقّقه الاشتراكية بعد الإطاحة بالمجتمع الرأسمالي . والحال ، حين يبين زيميل طابع الإثيقا الكنطية الموقع والمؤرّخ ، فباسم المثقفين المتأزّنين والطفيليين في الطور الامبريالي ، باسم إثيقا أرسقراطية على منوال نيتشه ، بالنسبة لها «جمهور السوق» غير جدير بأن يعتبر من وجهة النظر الإثيقية . الفرق الوحيد هو أن نيتشه عبّر عن هذه الارستقراطية على المكشوف تحت شكل رجعي مناضل ، في حين أن زيميل ، طبقاً لحالة المجتمع في فترة ما قبل الحرب ، يكتفي بتجاهل «السوق» من علر . أمّا الوجهة الأخرى التي يتخذها عنده تجديّد كمنط ، التدوينة الكامل للقبليّة الكنطية ، فقد سبق أن قلنا عنها بضع كلمات : عند زيميل ، نحن في حضرة تراكب أو تراصف «العوالم» المتنوّعة قُبلياً ، والفلسفة هي نوعاً ما نظرية أجناس هذا التراكب . زيميل يحمل الى درجة أعلى أيضاً نسبية تيولوجيا دلتاي .

٤٠ - فلسفة المال ، ص ٥٣٢ .

هذا التمزق الى ما لا نهاية من عوالم كيانية تعارضه عند زميل الوحدة الأخيرة : الحياة . (أنا أضع نفسي كما في مركز، في مفهوم الحياة . من هنا يلعب الدرب الذي يسير من جهة الى النفس والى الأنا، ومن جهة أخرى، الى الفكرة، الى الكوسموس، الى المطلق . . . الحياة تبدو هي الموضوعية الأكثر خارجية التي بوصفنا ذواتاً نفسية نستطيع بلوغها مباشرة، هي التوضع الأوسع والأصلب للذات . الحياة تعطينا هذا الموقع المتوسط بين الأنا والفكرة، الذات والموضوع، الشخص والكوسموس^(٤١) .

هنا ، الحياة عوالة من الآن الى مفهوم محض أسطوري . إنها مجردة من أية صلة مع البيولوجيا العلمية . وفلسفة الحياة تتقدم خطوة أخرى في الطريق الذي يقود الى تدمير العلم . لا شك ، نية زميل الواعية - كما عند دلتاي ولكن بشكل أبرز - لا تزال هي معالجة وإصلاح للعلم . ولئن كان يتعرض للقانون والسياسة، فهذا بعد تحت شكل محاولة لانضاج مفهوم غنوزيولوجي للسياسة الفردية . بيد أن الاتجاه المناهض للعلم واللاعقلاني يرتسم بوضوح أكبر بكثير منه عند دلتاي : « كل ما يمكن أن يبرهن عليه يمكن أيضاً أن يطعن فيه . وحله غير القابل للبرهنة غير قابل للطعن »^(٤٢) .

الوضعية المركزية ، المحللة هنا آنفا ، التي تتخذها ، في فلسفة زميل ، الحياة المفهومة على هذا النحو ، تسمح ب « تعميق » جديد لتناقضاته عن الحضارة . ليست المسألة فقط التعارض الكوني بين تيارات الحياة والحدود المفروضة على الروح . المبدأن مُدخلان في الـ «أنا» الحي : «لسنا مقسومين الى حياة غير محدودة والى حدود بشكل دقيق . إننا لا نعيش بشطر في الاتصالية وبشطر آخر في الفردية ، اللتين تحذف كل منهما الأخرى» ، بل إن هذين المبدأين هما في صراع داخل الأنا نفسه . إن تناقض الحياة : «كونها لا تستطيع أن تجد مكانها إلا في أشكال ، مع كونها لا تستطيع أن تجده في أشكال» ، هو المعضلة الأساسية لكلّ أنا . لهذا السبب ، حسب زميل ، طابع الحياة الأساسي هو «كونها تتجاوز نفسها ، تتعالى على ذاتها»^(٤٣) . الحياة ، كل حياة ، هي بأن «مزيد من حياة» ، و «أكثر من الحياة» .

هكذا فان مأساة الحضارة لا تظهر إلا كتجلٍ ظاهراتي لطابع الحياة نفسها المتناقض في آخر تحليل . فيما يخص عصرنا ، زميل يعبر بهذه المفردات عن التعارض الذي كان يصوغه سابقاً فوق - الزمن : «لعله يوجد في حياتنا الراهنة بأن معاً قليل جداً من الأنا وقليل جداً من الميكانيكية . هذا ليس بعد هو الحياة الخالصة»^(٤٤) . أصلاً ، حين كان زميل يحلل مأساوي المجتمع والثقافة ، لم يكن يتقدم إلا حتى

٤١ - قطع ومقالات ، ص ٦ .

٤٢ - نفسه ، ص ٤ .

٤٣ - تصور المكان ، ص ١٩٩ ويعلها .

٤٤ - قطع ومقالات ص ١٩٩ .

النزاع المأساتي كي يوجّهه بعد ذلك نحو شكل هادئ وطفيلي. يعمل بنفس الطريقة مع معضلة طابع الحياة الفلسفي، المتناقض في آخر تحليل. اليكم، حسب دفاتره الفلسفية الصادرة بعد وفاته، تصوّره الأخير عن الحكمة: « بالنسبة للرجل العميق ، ليس هناك ، إذا نظرنا جيداً الى الأمور، سوى إمكان واحد لتحمل الحياة: قسط ما من سطحية. فلو كان فكره يحفر كل الاندفاعات، الواجبات، التطلعات، الرغبات المتناقضة وغير القابلة للتوفيق والمصالحة، منقّباً فيهنّ بكل العمق المطلوب، لو كان يعانيهنّ ويختبرهنّ بكل الاستنفاد المطلق المطلوب، اللذين تتطلبهما وتشرطهما طبيعتهنّ وطبيعته ذاتها، لأنفجر بالضرورة، لأصبح مجنوناً، لفرّ خارج الحياة. في ما بعد عمق ما هو حدّ أقصى إنّ خطوط الكينونة والارادة والواجب الكون تتصادم بدرجة من الجذرية ودرجة من العنف تتمزق معهما بالضرورة. فقط بمنعها من تجاوز هذا الحد الأدنى يمكن إيقاؤها على ما يكفي من التباعد لكي تكون الحياة ممكنة»^(٥٥).

إن الأبولوجيتيقا غير المباشرة التي أسّسها شوبنهاور ونيتشة - الدفاع عن النّظمة الرأسمالية بالاعتراف بجوانبها السيئة والتشديد عليهنّ مع تشييدهنّ كتناقضات كوسمية - تضع هنا بياناً إفلاس . زميل ذو بصيرة كافية كي يرى أنّ التناقضات لا يمكن أن تُجاوَز ، ولكنه كثيراً إيديولوجي طفيلية أصحاب الربوع الامبرياليين أكثر من أن يجعله طابع استحالة حل التناقضات يموت مأساوياً . بالعكس تماماً : الأخلاق الباطنية لفلسفته عن الحياة تقوم على التملّص عمداً من العواقب الأخيرة . خارجياً ، ينزع عنهنّ حدّهنّ ، في روح من التوفيق والمصالحة . الموقف السطحي الذي يشترطه هنا باسم فلسفة الحياة يعرف «كونفوراً» أخلاقياً - معنوياً في التفكّك الداخلي للنسبوية بالعدميّة . اللون الزميلي للنسبوية والريية يُدخل هكذا عنصرأجديداً في الوعي - الوجدان الفلسفي الألماني : الكلبيّة الراضية عن ذاتها . عند زميل نفسه ، هذا العنصر ليس بعداً إلا نتيجة لطرائقيته ، وانعكاساً خلقياً لوضعية مطامحه الى رؤية للعالم في شروط المانيا غليوم الثاني . هذا المزيج من جذرية محض فكرية ومن تكيّف مطلق ، على الصعيد العملي ، مع ظروف لا يمكن أن تصمد لنقد جذّي ، له كنتيجة ، تقويض كل قوة أو مروءة فلسفية شخصية حتى عند رجال ممتلئين روحاً وموهبةً ، أمثال زميل . ثمة هنا قرينة عامة للعصر : على الصعيد الاجتماعي ، يعتقدون أنفسهم في وضعية «أمن» (خيالي) مع فكر وحساسية لم يعد بالنسبة لهما ثمة شيء مطلق ، ثمة موضوع واحد موضوعي فعلاً . تلك وضعية «الجوانية المحمية بواسطة القوة» ، كما عرفها توماس مان بروح وذكاء . كلبية زميل غير الارادية تشتد عند شبنغلر ، تصير ترفيّة خفيفة رُفعت الى مستوى طرائقية ، وتمدّ هكذا عملها المدمر والمذوّب الى الروح العلميّة . ومن هنا يقود التطوّر بسرعة حتى الفاشيّة . زميل نفسه ، شأنه شأن دلتاي ، لم يبيّء مباشرة هذا التدهور للنزاهة العلمية في الفلسفة

٤٥ - نفسه ، ص ١٥ وبعدها .

لصالح قيام لعبة كلبية مع أساطير أنتجها الخيال عسفيا . ولكن يبقى أنه يدفع هذه اللعبة بحذاقات فكرية حتى تسويات واعية وأحيانا كلبية بصراحة . ومن جراء ذلك ، فإن سيرورة التفسّخ تظهر وقد بلغت عنده مرحلة أكثر تقدماً بكثير منها عند دلتاي .

الحرب وما بعد الحرب (شبنغلر)

عند نشوب الحرب الامبريالية الأولى ، هذا الخط الذي تسلكه فلسفة الحياة في تطورها يجد نفسه مقطوعاً بشراصة . يوم إعلان الحرب ، جميع المثقفين الألمان تقريباً « عدكوا طريقة نظرهم » . الناطقون بلسان فلسفة الحياة ، متأملين وقانعين ، يلزمون الصمت (كسائر الفلاسفة الرسميين أو شبه الرسميين) . نرى حينئذٍ ظهور صحافة فلسفية نازعة الى تبرير العدوان الامبريالي ومرامي الاستيلاء العالمي لألمانيا غليوم الثاني .

بالطبع ، لقد شاركت فلسفة الحياة هي أيضاً في هذا الانعطاف العام . مهما سطحية كانت نتائج الحرب هذه ، مهما كان ضعفها وتفاهتها من وجهة النظر الفلسفية ، فهي مع ذلك هامة من جراء كونها تدشن مرحلة جديدة في الفلسفة الألمانية للحياة . من البديهي أن التعارض الأساسي القديم : «حياة» ضد «تجبر» ، ضد «ما هو ميت» ، مبقى ، ولكن يوضع فيه محتوى جديد ، محتوى من الراهن . الآن ، ما هو حي ، هو الكينونة الألمانية ، التي يجب «أن تجلب الشفاء للعالم» ، في حين ان الطابع الطبيعي للشعوب الأخرى (وخصوصاً للديمقراطيات الغربية ، أنكلترة بخاصة) هو كونها ميتة وجامدة . - إن شعارات هذا الأدب الصحافي لم تلبث أن سقطت في النسيان . الأزمة التي أثارها الهزيمة دفنت تحت خرائبها كل هذه الثروة . يبقى رغم ذلك بشكل مرثي أن هذا الأدب الصحافي ، العليم القيمة فلسفياً ، يهد على نحو لا يمكن إهماله للانعطاف الحاسم الثاني لفلسفة الحياة ، لتوجهها نحو الفاشية .

على الصعيد النظري ، هذه الصحافة الفلسفية المخترعة على الحرب والمناصرة للامبريالية العدوانية ، تقدم قليلاً من العناصر المهمة . على سبيل المثال ، سنذكر فقط الكراسة عن الحرب لـ ماكس شيلر Max Scheler ، الذي سيكون علينا أن نفحص فلسفته فيما بعد . في هذا النص ، بهدف إسقاط حظوة كل تأويل اقتصادي للحرب ، يلج شيلر بتمهية القوة على «الجنر الحيوي» الذي ترسله الحرب عميقاً في الطبيعة الانسانية نفسها . بهذا الأسلوب ، تتوجد الموافقة على الحرب مؤسّسة ، بطريقة نيتشه ، على فلسفة الحياة . «إن جنر الحرب الواقعي هو أن النزوع إلى الارتقاء نحو درجات أعلى ، إلى النمو عضوياً وإلى الانبساط ، ملازم . . . لكل حياة . . . إن كل ما هو ميت ، ميكانيكي ، لا يسعى إلا إلى «الابقاء» على ذاته . . . في حين أن الحياة تنمو أو تنحدر»^(٤٦) .

إن صحافة الحرب التي أنتجتها فلسفة الحياة ما لبثت - للرؤية الأولى - أن اختفت دون أن تخلف أثراً . هذا لا يقلل من كونها تمثل منعطفاً حاسماً في تطوّر فلسفة الحياة . بيد أن مخرج الحرب الفاجع لم يكن السبب الوحيد . إن الحرب الامبريالية الأولى قد أدت أيضاً إلى انتصار الاشتراكية الكبير الأول ، التاريخي والدائم . هذا الانتصار يسبّب تغييراً أساسياً في فلسفة الحياة . استطعنا أن نرى عند نيتشه الاشتراكية تصير الخصم الرئيسي ، الذي ضده توجّه الفلسفة اللاعقلانية أقصى هجماتها . استطعنا أن نلاحظ أن هذه المجادلة منذ ما قبل الحرب تُتابع عند زيمل - أجل ، تحت شكل جديد ، مكثف مع الظروف (في فصل لاحق مكرّس للسوسيولوجيا الألمانية ، سنحلّل ميولاً مشابهة عند تونيز ، ماكس فيبر ، ألخ . . .) . بعد انتصار الاشتراكية في روسيا ، منذ ثورة أكتوبر ١٩١٧ الاشتراكية العظمى ، هذا النضال الأيديولوجي للبرجوازية الامبريالية الألمانية ، و ، معه ، فلسفة الحياة ، يدخلان في مرحلة جديدة .

إن المؤلف الشهير لـ شينغلر ، إنحذار الغرب (١٩١٩ و ١٩٢٢) ، هو الذي يبيّن بشكل أوضح من أي مؤلف سواه أهمية هذا التوجّه الجديد ونواتجه الأكبر على طريقة ومحتوى الفلسفة . لأنّ شينغلر أعطى هذا الاتجاه الجديد صياغته الأكثر جنرية ، كان لعمله نفوذٌ بهذا الحجم وهذا الدوام . عمله يمثل هذه المرحلة من التطور ، في الوقت نفسه الذي يمهد فيه فعلياً ومباشرةً لفلسفة الفاشية .

إن مستوى شينغلر الفلسفي أدنى بكثير من مستوى الممثلين الرئيسيين لفلسفة الحياة الذين سبقوه . وليس على سبيل المصادفة . عبر تحليلاتنا الأنفة ، استطعنا ملاحظة هذا الهبوط المتزايد للمستوى الفلسفي . مع سير انتقال الخصم الرئيسي الجديد ، الاشتراكية ، إلى مركز السجال ، يجد اللاعقلانيون أنفسهم أكثر فأكثر أمام معضلة يفلت محتواها الواقعي منهم تماماً ، وغالباً ما يرفضون فهمها . على نحو متزايد تختفي من مناظراتهم المعرفة الواقعية والعلمية بالموضوع الذي يشغلهم وأيضاً في أغلب الحالات

٤٦ - شيلر ، عبقرية الحرب والحرب الألمانية ، لايبزيغ ١٩١٥ ، ص ٤٢ .

النزاهة العادية ، سلامة القلب . والحال ، من المحتمل والمرجح أن نفوذ شبنغلر العام مرده هذا الانخفاض في المستوى . المرحلة الجديدة في فلسفة الحياة قوامها الجوهري في ما يلي : حتى ذلك الحين ، التخفيض النازل بالروح العلمية ، بوسائل جزئياً نصف - واعية وجزئياً مقنعة بمهارة ، لم يكن يرمي ، تاركاً بلا مساس في محتواها العلوم الخاصة ، إلا إلى الحصول على مجال حر لرؤية العالم اللاعقلانية والحدسية لفلسفة الحياة . أما الآن ، فالتهمة توجه على المكشوف للروح العلمية بوجه عام ، لقدرة العقل على معالجة المسائل الهامة التي تهتم البشرية بأسرها معالجة مناسبة . هذا التيار النازع عمداً إلى الانحراف عن الروح العلمية يُدخِل بالضرورة عنصراً من هواية وترف في غلط فكر وعرض تمثليه (هذا محسوس أصلاً عند نيتشه) . أما شبنغلر فيجعله طرائقية ثقيلة عمداً بالعواقب للتطور اللاحق : من جراء أنه يرفض ، كما سنرى ، السببية والقوانين ، أنه يقبلها كظواهرات محض تاريخية أنتجتها عصور معينة ، ولكن مع إنكاره عنها أية أهلية لطرائقية العلم والفلسفة ، وأنه يستبدل بالسببية المشابهة ، فهو يجعل من اللعب بمشابهات بالغة السطحية في كثير من الأحيان سُنّة البحث . وبما أنه يضع في خدمة فلسفته للتاريخ كل ميادين العلم الانساني - بدون أن يتساءل ما إذا كان هو نفسه يسيطر عليها فعلياً أو ما إذا كانت هي ذاتها قد أنتجت نتائج لا لبس فيها وقابلة للاستخدام فلسفياً - فإنه يجد نفسه في كل عمله مضطراً إلى أن يرفع إلى مرتبة طريقة ، موقف الهاوي المتلذذ الذي يلعب بمضارعات والأسلوب القائم على تعنيف الوقائع . مقارناً بملتاي أو حتى بزيمل ، ليس شبنغلر إذاً شيئاً أكثر من هاوٍ ترفي ، كثيراً ما يكون ممتلئاً بالذكاء وخفة الروح ولكنه غالباً سطحي وخفيف . هذه الترفية الهاوية ، على أي حال ، لم تُضَر بتأتا بنفوذ الواسع ، بما فيه على الصعيد الدولي . على العكس تماماً ، فمن هذا الموقف بالضبط تنبع صراحته الكليبية والتي لا رادع لها ، هذه الجرأة التي يضعها في التعميم بشكل مغامر . بالضبط من وجهة النظر هذه ، يتجاوز إلى ما لا نهاية معاصريه وأقرانه (سأكتفي بأن أذكر هنا ليوبولد تسينغلر والكونت هرمان كيزرلنغ) .

كل جهود شبنغلر ترمي إلى جعل التاريخ علماً كلياً . نسبية دلتاي التاريخية - التي لم تكن سوى اتجاه سعى دلتاي على الدوام إلى التغلب عليه ولكن عبثاً - تصير عند شبنغلر أساس المنظومة المعلن . نيو - كنطيو ما قبل الحرب (عدا زيمل ، خصوصاً فينديلاند وريكرت) أنضجوا غنوزيولوجيا فلسفية خاصة للعلم التاريخي ، بهدف البرهنة على أن هذا الأخير له نفس القيمة التي لعلوم الطبيعة . هذا التساوي في القيمة يترجم بواقع أن كل قانون يُستبعد بحزم من التاريخ . الوضعانية ، في شكلها المتطرف ، متذرعة بالطابع الأقل صواباً ودقة لقوانينها ، أعلنت العلوم التاريخية علوماً من مرتبة أدنى ، والعديد من السوسيولوجيين الوضعانيين جاهدوا للبرهنة على أن التاريخ خاضع لقوانين الطبيعة اللواتي لا يتبدلن (انظر في فصلنا : « الداروينية الاجتماعية والنظرية العرقية والفاشية » الفقرة المكرسة لـ غومبلوفيتس ، الخ .) . في هذا الظرف المتلاقي ، فند لباند وريكرت ، في غنوزيولوجيتهما رفعا بكل بساطة إلى مرتبة قاعدة مقدسة ممارسة رانكه وخلفائه الرجعية . هذا يتضمن ، من جهة ، إستبعاد فكرة التقدم من التاريخ

(رأى أنه ضد هيغل : كل العصور قريبة من الله بقدر متساوٍ) ، ومن جهة أخرى جعل طابع جميع الحوادث وجميع الأشكال التاريخية الواحد الأحد وغير القابل للتكرار جوهر العلم التاريخي الحضري الطارد لما عداه . بالتأكيد إن هذا الطابع ، طابع الأحديّة والتكرار ، هو عنصر واقعي في بنية ونسيج التاريخ . ولكن أن نفخ أهميته لدرجة جعله التعيين الوحيد للتاريخ ، أن نصفي من التاريخ كل قانون ، معناه تحويل التاريخ كاريكاتورياً ، تشويهه في اتجاه رجعي ، لا عقلته ، حذف عقائده وقوانينه . رغم أن فندلباند وريكرت ، في فلسفتها ، العامة ، ليسا بعدد عقلايين واعيين للعقلانية في علم التاريخ . بالفعل ، « العلاقة مع القيم » التي بواسطتها يسعى ريكتر إلى ضمان بعض العقالة للتسلسلات التاريخية لا تستطيع أن تؤسس إلا موضوعية زائفة ، بشكل خاص لأن المعنى الذي يحتمل في الحالة العينية ، في الطرائقية التاريخية للفلسفة البرجوازية ، لعبارة « قيمة مؤيدة » ، والكيفية التي بها يمكن أن تحقق علاقة الظاهرة التاريخية الفريدة بهذه القيم ، لها طابع غير ثابت وذاتي حتماً . أما زيمل فينتسب بوعي وإرادة إلى اللاعقلانية ، وإن ما زال هو أيضاً يحاول أن يؤسس غنوزيولوجياً « سببية فردية » ولم يتخل بعد تماماً عن موقف يشتمل على حد أدنى من عقالة . شبنغلر يحول كل هذه العناصر بطريقة تجعل المقولات التاريخية المؤسسة على نسبية ذاتوية ، تحكم وتسود بشكل مطلق ، وحتى على الرياضيات وعلوم الطبيعة .

إذاً ، ليست غنوزيولوجيا شبنغلر سوى وسيلة لإكمال وإتمام هذا النصر للنسبوية التاريخية في شكلها الأخير . هذه الغنوزيولوجيا تعمل بأسلوب بدائي للغاية ، في أشكال تنتسب إلى الشعور ، مع جمل كبيرة . بكل بساطة تطبق على التاريخ المعارضة التي أقامت فلسفة الحياة بين الحياة والموت ، الحس والعقل ، الشكل والقانون . « الشكل والقانون ، المثل والرمز والمفهوم ، الرمز والصيغة ، لمن عضو مختلف تماماً . إن العلاقة بين الحياة والموت ، التوالد والتدمير ، هي التي تظهر هنا . الفهم ، المفهوم ، يقتلان بال « معرفة » . . . أما الفنان ، المؤرخ الحق ، فعنده رؤية صيرورة الأشياء »^(٤٧) . من السهل أن نلاحظ هنا كل الحمية التي يضعها شبنغلر في تحويله ، في إخضاعه إلى تبسيط ، طرائقية تاريخ ما قبل الحرب بشعرات شعبية تنادي بسيادة طريقة بصر فلسفة الحياة سيادة مطلقة . طريقة « الحس العبقري » الدلتائية تفضي هنا إلى غنوزيولوجيا أرستقراطية هي ، من الآن وبشراة ، مناهضة للعلم .

هذه الغنوزيولوجيا يجب أن تتيح لشبنغلر تخفيض كل معرفة بالأسباب والقوانين : « وسيلة القبض على الأشكال الملية هي القانون الرياضي . وسيلة فهم الأشكال الحية هي المشابهة »^(٤٨) . بناء عليه ، شبنغلر يجعل من المشابهة ، بوصفها مقولة التاريخ المركزية ، طريقة مورفولوجيا كلية ، « علم رموز » ، « علم وجوه » ، للتاريخ . غوته مؤول فقط بفلسفة الحياة وبالتالي مزور ، ونيتشه واصل الآن إلى ذروة نفوذه ، هما سلفا هذه الطريقة الجديدة المعترف بها من قبل شبنغلر . مع ، بالإضافة ، قليل من برغسون

٤٧ - شبنغلر ، غروب الغرب ، الطبعة ٣٢ ، مونيخ ١٩٢٠ ، المجلد ١ ، ص ١٤٧ .

٤٨ - المرجع نفسه ، ص ٤ . ترجمة تازروت ، الجزء ١ ، دار غاليلار ، ص ١٦ .

الذي ييسّطه شبنغلر بنفس الجراءة التي ييسّطها دلتاي وزيمل . في التاريخ ، ينبغي - يقول شبنغلر - الاستغناء عن الأسباب والنتائج ، اللواتي يدعو شبنغلر تسلسلهنّ « منطق المكان » ، واعتاد تسلسل المصير ، « منطق الزمان »^(٤٩) . هكذا تجري المماثلة بين حياة لاعقلانية وتاريخ : « الحياة هي العنصر الأول والعنصر الأخير ، والحياة لا منظومة لها ولا برنامج ولا عقل . إنها موجودة لذاتها وبذاتها ، وإن النظام العميق الذي فيه تتحقّق لا يمكن إلاّ أن يُرى ويحسّ - وبعد ذلك ، ربّما ، يوصّف . . »^(٥٠) . التاريخ معلّن هكذا علماً كلياً - كونياً ، بالوقت نفسه الذي فيه يُنكر عنه كلّ طابع علمي : « ثمة دائماً في آخر تحليل بعض التناقض في أن يريد المرء معالجة التاريخ معالجة عالم »^(٥١) .

هذه الغنوزيولوجيا المتعسّفة والسطحية ، التي فيها كلّ شيء يُعاد الى التجربة المعاشة والى الحدس ، هي الوسيلة المستخدّمة من قبل شبنغلر لإقامة الهيمنة المطلقة للنسبوية التاريخية . كلّ شيء تاريخي : عند شبنغلر ، هذا يعني أن كلّ شيء نسبي تاريخياً ، نسبي بشكل خالص . في حين أن طرائقية إمبريالية ما قبل الحرب كانت تعيّن لعلوم الطبيعة وضعية منفردة معزولة ، في « منطقة حماية من الانقراض » طبيعية للعقالّة ، إن صحّ التعبير ، فإن شبنغلر ، هو ، يريد « تأرّخه » كلّ معرفة الطبيعة ، أي إخضاعها للنسبوية التاريخية . هنا أيضاً المعضلة نفسها : إعتبار الطبيعة من وجهة نظر تاريخية ، تقليص التاريخية الحاضرة موضوعياً في الطبيعة الى المفهوم ، هذا ليس اختراعاً من فلسفة الحياة . إن تطوّر المجتمع وعلوم الطبيعة هو الذي أثاره . أمّا شبنغلر ، بما أنه لاعقلاني ، فهو يضع هذه المعضلة رأسها في الأسفل . عنده ، ليست القضية هي الطابع التاريخي للتطور الواقع في الطبيعة ، بل هي تذويب تاريخي - زائف لموضوعية كل مقولات علوم الطبيعة . بعون فلسفة الحياة ، كان لنسبوية متزايدة الجذرية و ، بالضربة نفسها ، لصوفيّة متزايدة الجراءة والجموح على الدوام ، أن يجتاحا حتّى هذه المعضلة . منذ داروين ، بل ومنذ نظريات لابلاس وكنت ، كانت معضلة تطبيق الطريقة التاريخية على الطبيعة (لنوضّح : في قوانينها الموضوعية) مطروحة . كانت فلسفة الطبيعة لشييلنغ الشاب وفلسفة الطبيعة لهيغل تمثّلان محاولتين جريئتين ولكن مقادتين بوسائل لا تكفي بتاتاً لحلّها . أما شبنغلر فيقلب هذا السلاح في اتجاه فلسفة الحياة والذاتوية : إنه يتجاهل عمداً تطوّر الطبيعة التاريخي الموضوعي ، وبالمقابل « يُورّخين » معرفة الطبيعة بتحويله هذه المعرفة إلى محض وظيفة لنمط الكينونة الخاص بكل « دائرة حضارية » . هذه « التأرّخ » تحذف إذاً كلّ استقلال للطبيعة وكلّ قوانينها الخاصة بها ، وتطمس كذلك تماماً المعضلة الحقيقية : ألا وهي تاريخية الطبيعة نفسها ، مع حساب موضوعية قوانينها . إلاّ أنه يجب ألاّ ننسى أن حتّى الشكل الكاريكاتوري تماماً الذي فيه يضع شبنغلر هذه المعضلة يحجب معضلة واقعية : كيف وبأي قدر يؤثّر التطوّر التاريخي للمجتمع على اتساع معرفتنا بالطبيعة وعلى الأسلوب الذي به

٤٩ - الطبعة الألمانية نفسها ، ص ٩ . الترجمة الفرنسية ، ١ ، ص ١٩ .

٥٠ - شبنغلر ، البروسية والاشتراكية ، الألف الرابع والسبعون ، مونيخ ١٩٢٥ ، ص ٨٢ .

٥١ - شبنغلر ، أفول الغرب ، م ١ ، بالألمانية ص ١٣٩ ، بالفرنسية ص ١٠٤ .

نعرفها ؟ والحال إن شبنغلر يصفّي بالفكر القاعلة التي لا غنى عنها لوضع صحيح للمشكلة : موضوعية الطبيعة ، تطوّر القوى المنتجة في كل شكل مجتمعي ، المرحلة العلمية والتقنية المحددة من قبل هذه القوى . إنه يحوّل الى مبدأ مطلق لحظة النسبية التاريخية لمعرفةنا بالطبيعة ، مصفياً هكذا أيضاً حقيقة أن معارفنا عن الطبيعة تقترب أكثر فأكثر من واقع الطبيعة الموضوعي . يتجاهل عمداً التفاعل بين تطوّر القوى المنتجة ومعرفة الطبيعة ، ويستخلص بالحدس أشكال علم الطبيعة أو نتائجها الخاصة مباشرة من «البنية المورفولوجية» لـ «دائرة حضارة» . كل هذا يسهم عنده في خلق أسطورة على قاعدة نسبية كل معرفة نسبية جنزية ولا تُقهر .

في عمله هذا ، شبنغلر لا يتراجع أمام أي تأكيد ، مهما كان جسوراً . انه ، إلى حد كبير ، الى هذا الميل للمفارقات الذكية مدينٌ بنفوذ مفاجيء على جمهور واسع . بالنسبة لشبنغلر ، العبدُ ، مثلاً ، مقولة محض تاريخية . « إن عدداً بذاته لا يوجد ولا يمكن أن يوجد . ثمة أكوانٌ عديدة من الأعداد لأنه ثمة حضارات عديدة . نجد نموذجَ عددٍ هندياً ، عربياً ، قديماً (إغريقياً - رومانياً) ، غربياً ، كلٌ منها وحيدٌ منذ الأصل ، كلٌ منها يعبر عن تاريخ للعالم مختلف . . . يوجد بالتالي أكثر من رياضة واحدة »^(٥٢) . شبنغلر يدفع بعيداً هذا النفي ، المنسجم حتى المُحال ، لكل موضوعية ، الى درجة يقول معها عن السببية إنها « ظاهرة غريبة ، بالأصح من الـ « باروك » أي غريبة شاذة »^(٥٣) .

على نحو عام ، نجد عند شبنغلر أولوية من التاريخ على الطبيعة . « هكذا فالتاريخ هو الشكل الكوسميّ الأصليّ ، والطبيعة هي الشكلُ الكوسميّ المتأخر الذي لا يمكن أن يتحقّق إلا من قبل إنسان مدنيّة ناضجة - وليس العكس ، وهو الفرضية التي يميل نحوها سبق - ظن الفهم العلمي لسكان المدن »^(٥٤) . ينجم عن ذلك أن كل الفيزياء العلمية ، بما فيها موضوعها ، هي أسطورة من مدنيّة الغرب المتأخرة - « الفاوستيّة » . الذرة ، سرعة الضوء ، الجاذبيّة ، هي مقولاتٌ أسطورية لـ « الإنسان الفاوستي » ، كما أرواح العاصفة وشياطين الحقول كانت مقولات للطور السحري^(٥٥) . (لتذكّر بهذا الصدد الآراء التي أصدرها زيميل حول النسبية التاريخية للمعرفة ، وسنرى أن شبنغلر إنما فقط يستخلص كلّ عواقب فلسفة الحياة لامبريالية ما قبل الحرب كي يعمّمها شعبياً) . لهذا السبب ، شبنغلر يعتبر أن الثقافة - الحضارة هي « الظاهرة الأصليّة لكل التواريخ الماضية والمقبلة »^(٥٦) .

سبق أن رأينا أن الثقافة - الحضارة ، بالنسبة لشبنغلر ، هي الأورغانون الذي يسمح بنسبته كل الظواهرات على نحو منسجم . ولكن أن يعلن ، كما يفعل الآن ، التاريخ علماً كلياً - كونياً ، هذا مآله

٥٢ - المرجع نفسه ، ص ٨٥ وبعدها .

٥٣ - نفسه ، ص ٥٤٩ . [في تاريخ الفن ، baroque يأتي بعد الكلاسيك] .

٥٤ - نفسه ، ص ١٤١ .

٥٥ - نفسه ، ص ٣٢١ . ٢٢ .

٥٦ - نفسه ، ص ١٥١ . ١٢ .

حذف وحدة التاريخ . شبنغلر يساجل بهوى ضدّ تحقيب التاريخ إلى عصر قديم ، عصور وسطى ، أزمنة حديثة . يقيناً ، في العلم التاريخي ، الذي ، في معظم الأحيان ، يتجاهل عمداً القاعدة الواقعية والموضوعية للتاريخ بالتشكيلات الاقتصادية الكبرى : رق ، قنانه ، شغل مأجور ، صار هذا التحقيب قضية محض اتفاقية .

في الظاهر ، مساجلة شبنغلر تستهدف هذا التحقيب الاتفاقي للتاريخ العالمي . ولكن ليس هذا سوى ظاهر . إذ ليس صدفةً إذا الهجمات التي من هذا النوع قبل شبنغلر ، سبق أن عارض تشمبرلين ، باسم النظرية العرقية ، على نحو مشابه ، هذا التحقيب) ، إذا هذه المراجعات الجزرية لكل بناء التاريخ ، لا تحصل إلا حين اللاعقلانية تبلغ المرحلة التي فيها تدخل في حرب ضدّ الاشتراكية . ضدّ المفهوم البرجوازي للتقدم كما كان معبراً في فلسفة التاريخ الهيغلية ولاحقاً - مع التفاهة التي يقتضيها ذلك - في السوسيولوجيا الليبرالية الانكليزية والفرنسية ، كان يمكن أن يكفي ، على طريقة رانكه ، رفع غياب الأفكار إلى ارتفاع مبدأ وتحويل وجه غياب الأفكار هذا فلسفياً بمساعدة النيو- كنطية . ولكن حين المادية التاريخية قد بينت أن حقبة التاريخ الكبرى توافق تشكيلات اجتماعية تتعاقب حسب بعض القوانين ، حين قد دُلِّل على أن الحتمية الاقتصادية التي تحكم تغيرات هذه التشكيلات تقود إلى شكل أعلى ، هو الاشتراكية ، حينئذٍ تغيرت الحالة تماماً بالنسبة لمنظري التاريخ البرجوازيين . تشمبرلين وشبنغلر إنما استخلصا بالأسلوب الأكثر انسجاماً النتائج الناجمة عن هذه الحالة : فكرة التقدم التاريخي لا يمكن أن تكافح بشكل فعال إلا إذا نُفِيت وحلّة وتعيّنية سير التاريخ ، تطوّر البشرية بوجه عام . (مهما توجهت المساجلة ، سطحياً ، ضدّ مخطط الثلاثية المدرسي ، مهما ذكرت كحجّة ، اكتشاف بعض الثقافات - الحضارات الشرقية ، التي ، بالفعل ، كان وجودها مجهولاً حتى ذلك الحين ، فإن تلك ليست سوى مناقشات هدفها الخداع . فالمادية التاريخية قادرة على تفسير تطوّر هذه المدنيّات بالاقتصاد وعلى إضاءة حركة المحتوى - أجل البالغة التعقيد - التي تقود من الشيوعية البدائية إلى الاشتراكية) .

من وجهة النظر الطرائقية ، التصوّر الشبنغلري للثقافة كـ « ظاهرة أصلية » معناه أن هناك عدداً من الثقافات المختلفة كيفاً وأنّ كلّاً منهنّ تتبع من جميع الحثيات تطوراً هو ملك لها وحدها . نرى هنا بوضوح مفهوم النموذج الدلّتي يتحوّل إلى أسطورة . الطابع النسبي بالأساس للجهاز المفهومي التيبولوجي عند دلتاي يجد نفسه مشدداً أكثر أيضاً ، إن أمكن . دلتاي كان يحلم بتركيب فلسفي يكون دوره تجاوز نسبوية المذهب التيبولوجي الجامدة . شبنغلر يُنجز هذا الحلم : بالنسبة له ، تيبولوجيا الحضارات تُقدّم الوسيلة الوحيدة لمعرفة حتى في أسسها الأخيرة . هذا التجذير القائم على دفع لحظة النسبوية في التيبولوجيا إلى الحدّ الأقصى هو أيضاً النقطة التي فيها تتحوّل هذه الأخيرة إلى أسطورة . عند دلتاي (وبشكل أبرز أيضاً عند فيبر Weber ، مثلاً) كانت التيبولوجيا أداة مساعدة للمعرفة التاريخية التي كانت قيمتها لا تتحقّق إلا في تفسير الواقع التاريخي . شبنغلر ، إذ يدعو نماذجه « ظاهرات أصلية » ، فإنه يفعل أكثر من إدخال

تجديد في المفردات : إنه يعلن « بنية » كل حضارة أساساً واقعياً لكل من التجليات الظاهرية لمحتواها كما شكلها ، لبنيتها كما لديناميكيّتها . البناء العلمي المساعد تحوّل الى أساس واقعي ، ولكن أساس واقعي لا عقلانيّ عمداً ، ويُدرَك فقط بطريق الحدس .

يتج من ذلك أوتوماتيكياً أن هذه « الأشكال » التي تولّف كلاً مغلقاً هي بالضرورة « موندات * بلا نوافذ » : كل من هذه الأشكال لا يمكن أن يُدرَك حدسياً وأن يوصَف إلا داخلَ الواقع الجوهرى الخاص به . (هنا ، نظرية التاريخ لفنديلاند وريكرت ، طريقة الفردنة ، تتبدل إلى أسطورة) . ولكن شبنغلر- رأينا ذلك - لا ينوي البقاء عند الوصف البسيط لـ « أشكاله » الوحيدة والمفردة . بعد أن رصفها بحيث يطرد كل منها سواء ، يريد مع ذلك أن يكتشف بينها تسلسلات . ولكن من الواضح أن هذه الترابطات لا يمكن بتاتاً أن تكون ذات طابع علمي . لتستير هذا العُسر ، يذهب شبنغلر باحثاً في أسوأ التقاليد المناهضة - للعلم للرومانطيقية عن مقولة هي أيضاً لاعقلانية وحدسية : ظاهرات الثقافات المختلفة لا يمكن أن تقارَن إلا بواسطة المشابهة . مثلاً ، الهندسة الإقليدية بوصفها ظاهرة من الحضارة القديمة يمكن أن تقارَن مع الهندسة غير-الإقليدية بوصفها ظاهرة من الحضارة الغربية . « مورفولوجيا » التاريخ تحدّد في تطور كل مدينة بعض المراحل التي تتكرّر بالضرورة : « كل مدينة تجتاز أعمار الفرد الإنساني المختلفة . كل مدينة لها طفولتها ، شبابها ، رجولتها ، وشيخونتها » (٥٧) .

نظراً إلى أن هذا التطور ، حسب شبنغلر ، في كل ثقافة ، يحصل حسب ضرورة جبرية ، تنتج من ذلك مقولة جديدة ، ذات أهمية حاسمة بالنسبة له : « إنني أدعو متعاصرتين أو متزامنتين واقعتين تاريخيتين تتظاهران كل منهما في حضارتها ، تماماً في نفس الوضعية - النسبية - ولهما بالتالي معنى متوافق تماماً » (٥٨) . هكذا ، فأرخيلس وغاوس Gauss ، بوليغوت ورمبراندت ، الخ . . ، « متزمانان » . اللوحة المبتذلة القديمة عن مختلف أعمار الحضارة - التي كانت قبل ظهور المادية التاريخية تحوي على الأقل ، عند فيكو ، هردر ، هيغل ، الشعور بحتمية في مراحل نهوض وانحدار الأشكال المجتمعية - تجد نفسها هكذا محوكة على يد شبنغلر إلى لعب - تارة ذكي خفيف الروح ، وتارة باطل وحسب - بمشابهات لا أساس لها . هذا التصوّر أخذ مع ذلك أهمية كبيرة فيما بعد ، خصوصاً بنفي الوحدة في تطوّر الجنس البشري ، النفي الذي أضحى - بالحقيقة تحت تأثير تشمبرلين أكثر منه تحت تأثير شبنغلر - عقيدة في التصوّر الفاشستي . عدا ذلك ، هذا النفي يسمح بمكافحة التقدّم التاريخي بوسائل جديدة ودعاية فعالة . رأينا أن فلسفة الحياة لما قبل الحرب كانت قد ساهمت بنشاط بالغ في نضال الريبة الرجعية ضد فكرة التقدّم .

* [موندات monade جوهر فرد روحي ، الموندات قوام الأشياء المادية والروحية . . . حسب فلسفة لايتنس ، مذهب الموندولوجيا] .

٥٧ - نفسه ، ص ١٥٤ .

٥٨ - نفسه ، ص ١٦١ .

إن مفارقات شبنغلر، الأصلية في شكلها، ولكن المكررة المبتذلة في محتواها، إن هي إلا تستخلص نتائج هذه الواقعة. سبق أن ميزنا في النضال الذي يخوضه شبنغلر ضد هذا الخصم الرئيسي الذي هو الاشتراكية الأساس الاجتماعي الذي ينتج هذه المرحلة الأكثر تقدماً في النفي اللاعقلاني لكل تقدم تاريخي. في المقام الثالث، إن نظرية «أشكال» مختلف الحضارات تقود إلى وحدانية لدوائر الحضارة: عند شبنغلر، النزوع - المشتق من اللاعقلانية ومن فلسفة الحياة - إلى تحويل الدوائر الحضارية أنتروبومورفياً لا يقتصر على تحميلها نمواً وهرماً، بل هي أيضاً تعطى البنية السيكولوجية الصميمة لبشر (لثقفي) الطور الامبريالي: إنها «تعيش» على الطريقة الوحدانية. إلى هنا، لم تكن هذه الوحدانية، بوصفها شكل حساسية خاصاً بالمراتب الطفيلية في الطور الامبريالي، تتعبّر بشكل سافر إلا في سيكولوجيا الأدب المنحط للعصر. كانت تهيمن، كما رأينا، على غنوزيولوجيا معظم ممثلي فلسفة الحياة، ولكن كان ذلك دوماً تقريباً في أشكال غير مقررٍ بها، مخفية وراء زائف - موضوعية أسطورية.

الآن إذ يعطي شبنغلر هذه «الأشكال» على المكشوف زائف - موضوعية أسطورية، فإن هذه السمات - العلاقة الوحدانية مع العالم - تنبسط هي أيضاً في وضوح النهار. كل دائرة حضارة لا تستطيع، بحكم التعريف، حيازة تجربة سعاشة إلا عن ذاتها. بين مختلف الدوائر الحضارية، لا يمكن أن يوجد أي جسر يتيح تفاهماً متبادلاً أياً كان. ولئن كان مهماً أن نحدد البنية الداخلية لـ «أشكال» شبنغلر، فليس لأن المحتوى التاريخي الداخلي للأساطير الامبريالية يجد نفسه هكذا في جلاء، بل بالدرجة الأولى لأن هذه «الأشكال» تزعم أنها ترجع أخيراً إلى وضوح النهار تسلسلات قديمة عريقة، مدفونة تحت ثوافل التاريخ، بينما بالواقع هي ليست شيئاً آخر سوى إسقاط سيكولوجيا مثقفي الحقبة الامبريالية الطفيليين في واقع مزعوم التاريخي ومكيّف وفق هذا الزعم. (لا فائدة من التعليق بالتفصيل على واقع أن طريقة الإسقاط هذه مستوحاة من نيتشه، وأيضاً من ماخ وآفيناريوس).

هذه المشاهدة هي كذلك ذات أهمية كبيرة فيما يتصل بالتطور اللاحق: الطبيعة الوحدانية لـ «الأشكال» التاريخية هي الموديل الطرائقي الذي تستلهمه نظرية الفاشست العرقية. الأساس «الفلسفي» للأمر الفاشي القاضي بالإنسانية بربرية إزاء أعضاء عرق آخر، هو بالضبط هذه البنية الوحدانية للعروق. فالعروق تتواجه، غريبة، عدائية، منغلقة بعضها عن بعض، منعزلة، مثل دوائر حضارة شبنغلر. أجل، سنرى أن النظرية العرقية مع غوبينو، وأكثر أيضاً مع تشمبرلين، قد وصلت إلى هذه المرحلة بشكل مستقل. ولقد رأينا سابقاً أن نيتشه، من هذه الحيثية، هو أيضاً، كان قد وصل بعيداً جداً. ولكن هذا لا يخفّض في شيء أهمية واقع أن فلسفة الحياة تُفضي إلى نفس النقطة. شبنغلر يظهر لنا هكذا بوصفه تحقق نوازع نيتشه المناهضة للإنسانية. من جهة أخرى، نلاحظ التطور المتوازي توازياً عميقاً، تطور مختلف تيارات الفلسفة الرجعية للامبريالية، والذي يجعل أن هذه التيارات تلتقي جميعاً في الإعداد الايديولوجي لأفكار وأفعال هتلر وروزنبرغ البربرية.

من البدهي الجلي أيضاً أن الذين شادوا هذه الأسطورة التاريخية الوحدانية واللاعقلانية كانوا يسمعون جوهرياً إلى الدفاع عن ذواتهم ضد المنظور الاشتراكي في تطور المجتمع . نيتشه ، الذي كان أول من شرع بهذه المعركة الفلسفية ، كان بعدله أن يقدم التاريخ - الذي يشكل كلاً في نظره - بوصفه سقوطاً فيه الأسياد والعوام يتقاتلون على دور الرئاسة . لذا كان عليه أن يضع علامة التشديد على هذه النقطة : بجميع الوسائل ، إيقاظ « إرادة القوة » عند الأسياد ، كي ، في المستقبل ، تنتهي المعركة التي يخوضونها بهزيمة الاشتراكية . آمال شبنغلر ، بالمقابل ، أقل حجماً بكثير من آمال نيتشه . نظمته مصنوعة للعزاء أكثر مما لشحن العزائم ، هي أفيون أكثر من كونها حافزاً ومحرضاً : إن حياة الدوائر الحضارية ، الجارية في حلقة ، قد أنتجت - كما يقول - دائماً نفس الأخطار ، من نوع خطر عصرنا : التهديد الذي تسلّطه البروليتاريا على الرأسمالية . ولكن ، في كل دائرة حضارية ، جرى تلافي هذا الخطر ، كل الحضارات ماتت موتها « الطبيعي » ، أي بالشيخوخة ، حيث كانت تجمدت في مدنّات civilisations * . لماذا يكون الأمر على نحو آخر فيما يخص الحضارة الفارسية للرأسمالية ؟ أليس لدينا المورفولوجيا المؤسسة على المشابهة والجلس ؟ وهذه المورفولوجيا تبين أن المصير ، في مستقبل قريب جداً ، سيأتي بهيمنة « القيصرية » césars (أي الرأسماليين الاحتكاريين) . كون هذه السيطرة ستلشن أفول الحضارة لايهم الرأسماليين ، ولا المثقفين الطفيليين : ستلبر أمرنا هذه المرة أيضاً : بعدنا الطوفان ، ذلك موأل شبنغلر ، نشيده المعزّي - والفعال .

التأثير الناجع تماماً لعمل شبنغلر مرده أيضاً عواقب منظومة تركز كل شيء على التعارض المزعوم بين ثقافة Culture ومدنية Civilisation . منذ أمد طويل كان هذا التعارض يلعب دوراً كبيراً في فلسفة التاريخ الرجعية في ألمانيا . النضال الايديولوجي ضد التحويل الديمقراطي لألمانيا يجري تحت راية هذا التعارض ، إذ يُقصد بـ « المدنية » جميع الجوانب السيئة للرأسمالية ، وبالدرجة الأولى الديمقراطية الغربية ، التي تعارضها الآن « الثقافة » أو « الحضارة » culture الأصلية المحلية ، العضوية ، الألمانية حقاً . على هذه النقطة ، يجري تيارات البروسوية الرجعية ويسكبها في شكل جليد ، قوامه مفارقات حلقة . بدورها ، معضلة المدنية موجهة في اتجاه فلسفة الحياة : إنها معضلة الموت بالتعارض مع الحياة المزدهرة ، مع الثقافة - الحضارة . تلك هي المسألة التي يضعها انحدار الغرب : « كل ثقافة لها مدنيّتها الخاصة بها ... المدنية هي المصير المحتوم لثقافة من الثقافات ... المدنية ، تلك هي الحالات القصوى والأكثر اصطناعاً التي يستطيع بلوغها نوع إنساني أعلى . هذه الحالات نتيجة - خاتمة : إنها

[* الألمان - جماعة فلسفة الحياة - أقاموا (كما سنرى) ثنائية وتعارض culture (ثقافة - حضارة) - civilisation (حضارة - مدنية) - بخصوص المصطلحات واختلافها بين لغة وأخرى ، نكتفي بالإشارة إلى انkulturkampf بسمارك ضد الكنيسة الكاثوليكية يترجمه الفرنسيون (بحق) « كفاح من أجل الحضارة » - civilisation بدلا من culture - وإلى أن culture الأوروبية تعني أولا الزراعة ، ويمكن أن تكون عربياً « حضارة »] .

الذي صار ، مُعقياً الصيرورة ، الموتُ تالياً الحياة ، التحجّر خالفاً الانبساط . إنها نهاية ، لا ردّها ، بل إليها وُصِلَ دوماً بموجب ضرورة بالغة العمق »^(٥٩) .

هكذا ، فالجواب الذي يعطيه شبنغلر عن هذه المسألة يستوحي الرجعية البروسية . هذا الجواب ، الذي لا يلمح كمنظور سوى التصلّب الذي لا مفرّ منه ، يبدو للوهلة الأولى يائساً . بالواقع ، كما في الماضي نقدُ الثقافة المتشائم عند نيتشه ، هذا نشيدٌ عزاء مكرّسٌ للرجعية الأشدّ فتكاً . إذ أنه يسمح بالتأكيد مرةً أخرى على أنّ العصر الحاضر ليس ثورياً ، فهو لا يهدّد بقلب الرجعية البروسية . على العكس تماماً : « يُبرهن » على المنظور المحتوم لتوطّد للرجعية . فبالنسبة لشبنغلر ، الشكلُ المهيمن للمدينة هو القيصرية *césarisme* . هذه الأخيرة هي النمطُ العديمُ الشكل لهيمنة كلِّ ثقافة تُنازع ، أي كلِّ مدينة . الشعب يتحوّل إلى فلاحيح *fellahs* عليهم يقيم القياصرة سيّطرتهم ، التي بها « التاريخ يعود إلى غياب التاريخ ، يلاقي ثانية الإيقاع البدائي للأعمار الأولى »^(٦٠) . إذاً : هيمنة جبرية ، لا مفرّ منها ولا نقاش فيها ، لرأسمالية المونوبولات على جمهور الفلاحيح (البروليتاريين) الذي لا شكل له ولا قوام ، - ذلك هو ، حسب شبنغلر ، المنظور المعروض للغرب ، في العصر الحاضر .

هذا المنظور السارّ للرجعية إلى هذه الدرجة ، والناتج عن تحليل متشائم لمصير عصرنا ، شبنغلر عبّر عنه عياناً في مؤلف خاص ، ذي أهمية كبيرة بالنسبة للأيديولوجيا الفاشية : البروسيوّة والاشتراكية . الفكرة « المورفولوجية » التي تخدّمه كأساس تؤيّد في المفردات - الحدود التالية : حسب شبنغلر ، كل مدينة لها اشتراكيّتها (المدرسة الرواقية ، البوذية ، الخ .. واشتراكية العصر الراهن التي هي الشكل الفأوستي لهذه الظاهرة) . ولكن هؤسّ المشابهات الشبنغلري لا يشبع بهذا التعميم . يلزمه أيضاً اكتشاف الاشتراكية « الحقيقية » : إنها البروسيوّة ، نماذج الضابط والموظف والعامل . خصم هذه « الاشتراكية » ليس الرأسمالية ، بل انكلترة^(٦١) . (شبنغلر ييسّط هنا الأفكار المحوّة في كراسة شيلر عن الحرب وفي مؤلّف زومبارت : التجار والأبطال) . البروسيون والأنجليز يمثلون نموذجين اثنين كبيرين في تطوّر الحضارة . هذان هما « أمران قاطعان أخلاقيّان من طبيعة متعارضة ، مشتقان من روح الفايكنغ ومن روح رهبنة الفرسان التوتونيين . الأوّلون كانوا يحملون في أنفسهم الفكرة الجرمانية ، الآخرون كانوا يحسّونها فوقهم : إستقلال شخصي وإشتراك أو جماعة فوق الشخص . اليوم ، يُدعيان فردية واشتراكية » . كارل ماركس والاشتراكية العمالية لم يفعلوا سوى إلقاء الغموض والاختلاط على هذه المسألة ، والمنطق المحتوم للتاريخ يرميها جانباً . النصر سيكون حليف « الاشتراكية البروسية » ، هذه الاشتراكية التي أسّسها فريدريك - غليوم الأوّل . إنّ على هذه القاعدة ستشاد أيضاً الأُممية الحقيقية :

٥٩ - المرجع نفسه ، ص ٤٣ .

٦٠ - نفسه ، ٥ . ١١ . ص ٤١٨ و ٥٤١ وبعدها .

٦١ - شبنغلر ، البروسية والاشتراكية ، ص ٨٣ .

[" Internationale " ، الدولية . كما في قولنا الأُممية الأولى ، الثانية ، الثالثة] .

« وحده انتصر فكرة عرق واحد على كل العروق الأخرى سيسمح بأهمية حقّة . . . الأهمية الصحيحة ؛ إنها الامبريالية » (٦٢) . في هذه « الاشتراكية » سيصير العامل موظف إدارة مكلفاً بمسؤوليات . الطبقة العاملة الألمانية ستضطرّ بالتأكيد إلى فهم أن هذه « الاشتراكية » وحدها تقدّم إمكانيات واقعية . لهذا الغرض ، لا حاجة إلى إيديولوجيا ، تلزمننا « ربيّة شجاعة » ، « طبقة من أسياد اشتراكيين » (٦٣) .

نرى هنا بوضوح ما يأتي به شبنغلر من جديد نسبةً الى نيتشه . هذا الأخير كان يهاجم مباشرةً وجهياً الاشتراكية - التي كانت معرفته بها قليلة ، عدا ذلك . بالطبع ، لا يمكن الزعم بأن شبنغلر يملك معرفة أفضل بالمؤلفات الاشتراكية . إن خطّته هي الشيء المختلف ، فهي بأنّ معاً هروب وحيلة ديماغوجية : الاشتراكية ستنتصر ، ولكن الاشتراكية « الحقيقية » هي البروسيانة . حقيقةً أن المنظور التاريخي الذي يرسمه شبنغلر هنا يختلف جوهرياً عن المنظور الذي يعرضه في أقول الغرب ليست ذات فائدة إلا من أجل الذين يريدون أن يروا في شبنغلر مفكراً بنى منظومة متلاحمة . من جهتنا ، يبدو لنا أنه توجد بين هذين المنظورين رابطة هامة - ذات طبيعة اجتماعية . بعدما ، في مؤلفه الرئيسي ، ردّ منظور الاشتراكية بمساعدة حجج استمدّها من مورفولوجيا الدوائر الثقافية ، يريد شبنغلر الآن إجراء الإنقاذ الأيديولوجي للرأسمالية الامبريالية الألمانية مع كل السمات التي أعطيت من قبل النظام العسكري وصقور الريف ، بتعميدها وتسميتها اشتراكية « حقيقية » . بذلك ، فهو من الآن يُسبّق على الفكرة التي ستكون أساس وقاع الديماغوجيا الاجتماعية للهتلرية .

نرى إلى أية نقطة ، فلسفة الحياة ، وقد صارت مذهباً عسكرياً في الحقبة التي سبقت مباشرة أزمة ما بعد الحرب ، قد اقتربت ، بهذا الرفع للستار عن مشهد رجعي ، من الأيديولوجيا الفاشستية . بالطبع ، ما زالت عناصر كثيرة تفصل شبنغلر عن الفاشية . تصوّره للعرق نيتشيني ، وكذلك تصوّره للسلطة : إنه يرفض كلّ ديماغوجيا اجتماعية ، كلّ نداء للجهاير ، الأمر الذي سيقوده ، حين ستكون الفاشية في السلطة ، الى خلافات رأي عميقة مع روزنبرغ (أنظر كتابه ، سنوات حاسمة) . ولكن هذا لا يغيّر شيئاً من أهمية شبنغلر في تاريخ صعود الفاشية : فهو الذي عالج فلسفة الحياة ليجعلها رؤية العالم عند الرجعية المناضلة ، ملشناً هكذا الاتجاه الجديد الذي قاد - أجل ، ليس في خط مستقيم - الى الفاشية . وأيديولوجيو الفاشية رغم تحفظاته وملاحظاته النقدية ، قد اعترفوا على الدوام بمآثر شبنغلر من هذه الحيثية .

٦٢ - المرجع نفسه ، ص ٨٤ .

٦٣ - نفسه ، ص ٩٩ .

فلسفة الحياة

في زمن « الاستقرار النسبي »

(ماكس شيلر)

إن تراجع الموجة الثورية بعد ١٩٢٣ ، عصر « التثبيت النسبي » الذي يبدأ آنذاك في ألمانيا كما في كل أوروبا الغربية والوسطى ، والذي يجعل يُؤمل وهمياً في حقبة توطد سياسي واقتصادي وتطور سلمي وتقدمي متلرج مديلة ، يضع أيضاً في الصعيد الأول من فلسفة الحياة تيارات أخرى ونزوعات أخرى . رغم أن أوساطاً واسعة ، خصوصاً في البرجوازية الصغيرة ، تأمل عودة لشروط ما قبل الحرب ، فإن المثقفين يعترفون أكثر فأكثر بأن هذه العودة الخالصة البسيطة للماضي مستحيلة موضوعياً . مهما يكن الأمر ، - رغم الإحساس بالشروط الجديدة التي خلفتها الحرب والهزيمة ، التي أدت الى تسييس فلسفة الحياة ، الى شكلها المناضل ، والتي دفعتها الى تجاوز القناعة محض الفردية لما قبل الحرب ، القناعة المصنوعة من طفيلية هادئة وريية راضية - نشهد غلبة مؤقتة لمفكرين ولبتارات ما زالت رؤيتهم للعالم وطريقتهم لها جذرها في حقبة ما قبل الحرب ولكنهم باتوا يحاولون توفيق التقاليد الفلسفية الغالبة آنذاك مع الموقف الجديد .

أهم وجه في حقبة الانتقال هذه هو ماكس شيلر أو (شيه لرشلر Scheler) . إنه كاتب ذكي ، مرن ومتنوع . بلا اقتناعات متينة ، يتبع دوماً بشكل مطيع التيارات الرائجة ، مع احتفاظه بخطط قيادي لصالح متطلبات « الاستقرار النسبي » . رغبته هي تأسيس رؤية للعالم ذات محتوى غني وواضح ، تتجاوز

شكلاية النيو- كنطيين ، سَلَمَ قِيمَ متين قادر على الإسهام بشكل هام في توطيد المجتمع البرجوازي في ألمانيا .

هذا يؤلف ، في شروط مختلفة جذرياً ، إستثنافاً لبرنامج دلتاي الفلسفي ، الذي نعرفه . بالفعل ، شيلر يتحدث بمفردات جد إيجابية عن « عبقرية التنبؤ » الخاصة بدلتاي^(٦٤) . صلة القرابة مع هذا الأخير مرئية جداً أيضاً في واقع أن شيلر بعيد جداً عن النسبوية المعلقة والمفارقة جذرياً في فلسفة الحياة ، كما يدافع عنها شبنغلر . لقد ذهبوا أحياناً حتى التساؤل عما إذا كان ممكناً ربط شيلر دون تحفظ بفلسفة الحياة ، بالمعنى الأرثوذكسي ، فسَلَمَ للقيم يتجاوز دوماً الحياة بالغاً الذروة في قيم أعلى منها . مثل دلتاي ، شيلر مقتنع - وهو يحاول تنظيم وتأسيس هذا الاقتناع بمساعدة طرق فكر فينومينولوجيا هوسرل - بأن مقولات : المعايير ، القيم ، الخ ، يجب الحصول عليها وبسطها عضوياً انطلاقاً من الموضوعية المعاشة للموضوعات الفلسفية ، الموضوعية المدركة حسيّاً - « رؤية الجواهر » . إن هذا الطابع الحسي للطريقة هو الذي يقوده قريباً جداً من فلسفة الحياة . بل يمكن القول إن شيلر بهذا الأسلوب يدرج ويدمج فينومينولوجيا هوسرل - التي كانت ، رغم حماس دلتاي لها ، بقيت حتى ذلك الحين في منأى عن الاتجاهات الفلسفية لفلسفة الحياة (بل هوسرل ، شخصياً ، كان يرفضها ويناضل من أجل فلسفة تكون « علماً صارماً »^(٦٥)) - في تيار لاعقلانية فلسفة الحياة الكبير .

بالتأكيد ، يجب ألا نقدر فوق قدرها قيمة هذا الرفض من هوسرل لفلسفة الحياة . يقيناً ، هوسرل يعمل كأنه بلى في منأى عن التجاوزات اللاأدرية لفلسفة الحياة . ولكن ما إن يتناول هو نفسه المسائل الأساسية لنظرية المعرفة ، حتى نرى كم هو قريب من الماخية . شيلر إذاً لا يستخلص من هوسرل سوى نواته - المخفية نوعاً ما - من نسبوية ولا أدرية . لناخذ كمثال وحيد عرض هوسرل عن واقعية العالم الخارجي : « إن مسألة وجود وطبيعة « العالم الخارجي » هي مسألة ميتافيزيقية . إن نظرية المعرفة ، بوصفها تفسيراً عاماً للجوهر المثالي وللمعنى الصحيح للفكر العارف ، تشمل ، أجل ، المسألة العامة ، مسألة معرفة ما إذا وبأي قدر من الممكن أن نعرف ، ومع أية معايير يجب أن يتوافق المعنى الحقيقي لهذا العلم . ولكنها لا تشمل مسألة معرفة ما إذا كنا نحن ، الكائنات الإنسانية ، نستطيع واقعياً بلوغ هذا العلم على قاعدة الوقائع المعطاة لنا فعلياً ، أو حتى رسالة تحقيق هذا العلم . في رأينا ، إن نظرية المعرفة ليست ، بحقيقة الكلام ، نظرية . ليست علماً بالمعنى المحدد الدقيق ، معنى وحدة تفسير نظرية »^(٦٦) . الطريقة الهوسرلية التي « تضع بين قوسين » مسألة طابع الواقع كمعطى ، تقدّم ، كما سنبين بعد حين قصير ، نفس القرابة القريبة مع الماخية .

٦٤ - شه لر ، كتابات صدرت بعد وفاته ، برلين ١٩٣٣ ، ص ٢٩٠ .

٦٥ - هوسرل ، « الفلسفة كمعرفة صارمة » ، لوغوس ، السنة الأولى ، توبنجن ١٩١٠ .

٦٦ - هوسرل ، بحوث منطقية ، هالة ١٩١٣ - ١٩٢١ ، ٢ ، ١ ، ص ٢٠ .

إن شيلر وجه انتقال ، كما أن الحقبة التي فيها يصيب نفوذاً غالباً هي حقبة انتقال . انتقال بين أزميتين كبيرتين للديمقراطية في ألمانيا ولايديولوجياتها ، زمن محطة موقنة . مرونة شيلر وطبيعته المفتوحة لكل التأثيرات تسمحان له بأن يصير الوجه المركزي لهذه الحقبة . في البداية ، هو تلميذ لـ أويكن Eucken ، ثم ينضم لـ هوسرل ، ولكنه يحاول على الفور نشر محتوى الفينومينولوجيا ورؤيتها للعالم . محتوى أهم مؤلفاته لما قبل الحرب هو النضال من أجل إثيقا محتوى ، ضد الشكلائية الكنطية ، من أجل تراتب موضوعي للقيم . هذه الموضوعية الظاهرة ستحتوي لمدة طويلة أيضاً عناصر تسلسل ترابتي مأخوذة عن الكاثوليكية* وتذكر بالسكولاستيقا . بل إن بعض هذه العناصر محسوسة في الطريقة المنطقية للفينومينولوجيا منذ بولزانو وبرنتانو . بميوله الكاثوليكية ، شيلر يقدم بعض التوازي مع فلسفة شبان Spann الاجتماعية . وكلاهما عرفا نفس المصير ، إذ أن التيارات الأكثر جذرية في رجعتيها تتجاوزهما كليهما إبان الأزمة الثانية لما بعد الحرب ثم تخضعها لنقد من اليمين .

إن سهولة حركة شيلر وقابليته للتأثر تظهران كذلك في كتاباته لزمن الحرب ، حيث ، سالكاً بشكل محسوس نفس الخط الذي سلكه زومبارت ، كافح بشكل خاص «الروح الأنكليزية» من وجهة نظر فلسفة الحياة . في زمن التثبت النسبي ، بالمقابل ، ينمو عنده تعاطف عميق ومعلن مع الثقافة الغربية المعاصرة . كذلك فهو يحاول في نفس الفترة تنسيق سلمه الموضوعي للقيم مع النسبوية التاريخية المهيمنة مساهماً هكذا في تأسيس «سوسيولوجيا للمعرفة» طرائقيتها متمركزة على هذه التسوية . إقتراب الأزمة ، التي لم يرَ شيلر مرحلتها الأكثر حدة ، يلقي ظلال التشاؤم على فلسفته ويؤدي إلى غلبة أكثر بروزاً للنسبوية الأنتروبولوجية . هذه النسبوية تفكك أكثر فأكثر دوغمائية سلمه للقيم . بينما في البداية كان تمثيله للألوهة يذكر تقريباً بـ توما الأكويني ، فلسفته للدين تتحول شيئاً فشيئاً إلى إلحاد يكاد يكون تاماً . فلسفته للدين تعلن وجود إله يتطور في الوقت نفسه مع الإنسان ، وهذا المذهب ، في حقبة الأخيرة ، سيتهي إلى تأليه للإنسان من قبل نفسه ، تقريباً إلى إلحاد ديني .

المحاولة التي قام بها شيلر لتعليق نسبوية فلسفة الحياة بتراتب محدد ليست إذاً سوى فصل عابر بما يكفي من السرعة في تطور فلسفة الحياة حتى الفاشستية . ولكن هذا الفصل ليس عارياً عن الأهمية : إنه يحرف الفينومينولوجيا في تيار فلسفة الحياة . أو بصورة أدق : عند شيلر ، الميول التي تدفع الفينومينولوجيا نحو اللاعقلانية وفلسفة الحياة تتظاهر على المكشوف لأول مرة . ما يظل عند هوسرل محجوباً بكونه يحصر الطريقة في مشكلات المنطق الصوري يصبح جلياً عند شيلر . كذلك ، فالسيكولوجيا «الوصفية» ، «فهم» الظواهر التاريخية (المعارض للتفسير «السببي») يتحد عنده بـ

[* شيلر (١٨٧٤-١٩٢٨) من أصل يهودي ، اهتدى إلى الكاثوليكية ، ثم ابتعد عن الكنيسة . بين المؤثرات التي تلقاها ، عدا هوسرل : اوغسطين ، برغسون ، دلتاي ، أو يكن . حياة فكرية «متنوعة» ، ومؤلفات في مواضيع متنوعة : منطق ، أخلاق ، قيم ، عواطف (الحب والحقد ، الحشمة ، التعاطف . .) نفوذ كبير حالياً على قطاع متنوع من الفكر الغربي] .

« رؤية الجواهر » الهوسرلية . طابع الفينومينولوجيا الضروري بذاته و « اللازمي » (إرث بولزانو و برنتانو) ينكشف عن كونه ظاهراً بلا محتوى بمجرد أن يطبق شيلر الطريقة على ظاهرات عينية للمجتمع والتاريخ ؛ والقراءة العميقة مع نسبية دلتاي وزيل تظهر في وضوح النهار .

لنفحص الآن عن قرب أكبر قليلاً طريقة شيلر الفينومينولوجية . في محاولة كتبها عام ١٩١٣ ، يعطي عنها شيلر صورة واضحة تمام الوضوح . الفينومينولوجيا ، هي « الاسم الذي يعين موقف رؤية روحية فيه ثمة شيء - ما معطى لنا أن نراه أو أن نعيشه كان بدونه يبقى مخفياً »^(١٧) . هنا ، شيلر يوافق على حقيقة طابع الطريقة الذاتي تماماً : « ما يُعاش ويُرى ليس « معطى » الا في فعل أعيش وأرى بعينه ، في تحقّقه : يظهر فيه وفيه فقط » . طابع هذه الطريقة الأساسي ، هو : « العلاقة المعاشة الأكثر حياة والأكثر شدة والأكثر مباشرة مع العالم نفسه » . هنا شيلر يجادل ضد نقد هوسرل المعروف جيداً من قبل فلهمل فوندت W Wundt ، الذي يسخر من أسلوب عرض هوسرل ، واصفاً إياه بقوله إن هذا الأخير يعطي سلسلة طويلة من حدود تعرف ما ليس إياه مفهوم من المفاهيم ، كي يضع في النهاية توتولوجية خالصة ، مثلاً : « الحب ، هو الحب » . حسب شه لر ، خطيئة فوندت هي تجاهله وإنكاره « الموقف » الفينومينولوجي ، « الذي يجب أن يُرى القاريء . . . شيئاً ما لا يمكن بحكم طبيعته أن يُدرك إلا بالرؤية » . كل التحليل ، يقول شيلر ، ليس إلا تمهيداً ، و « التوتولوجيا » الأخيرة تعني تقريباً هذا : « الآن ، انظر ، وسترى » .

هذه التحليلات تبين كل أهمية الميول نحو اللاعقلانية وفلسفة الحياة اللواتي تحتويهن من البداية طريقة الفينومينولوجيا . ولقد ظلّ شيلر طيلة حياته نصيراً موالياً ومعتزلاً بالجميل للطريقة الهوسرلية . انتهج دوماً عملية الفينومينولوجيا ، التي ، حسب الموديل الهوسرلي ، « تضع بين قوسين » كل موضوع يُراد له أن « يشاف » أي تجرّد (تحذف) واقعه لتبلغ رؤية « الجواهر الخالصة » الموضوعية - غير الموهنة بمعضلة المعطى الواقعي ، كي تستطيع التعبير تقريرياً عن هذه الجواهر تحت شكل موضوعي مزعوم .

في هذه الطريقة يظهر بوضوح كاف وجهها تطور الفلسفة العام في العصر الأمبريالي ، وهما اللاعقلانية الخلدسية والموضوعية الزائفة في ترابط وثيق . معروف جيداً أن هذه الطريقة تركز على الخلدس ، وهو كما رأينا لتونا أمر لا يسعى شيلر بتاتاً إلى إخفائه . في البداية ، كان الطابع اللاعقلاني بالأساس يجد نفسه محجوباً بواقع أن هوسرل ومريديه الأوائل كانوا مهتمين على نحو خاص بمعضلات منطق صوري وتحليلات للمعاني والدلالات . للدرجة أن هوسرل نفسه استطاع ان يتوهم أنه مع الفينومينولوجيا قد اكتشف طريقة تسمح بمعالجة الفلسفة كـ « علم صارم » . ولكن بهذا الصدد وبدءاً منه يجب أن نلاحظ أن الحيز الهام الذي يحتله المنطق الشكلي في الطرائقية لا يستبعد اللاعقلانية بتاتاً .

٦٧ - شه لر ، أعمال صدرت بعد وفاته ، برلين ١٩٣٣ ، ص ٢٦٦ وبعدها .

بالعكس : من وجهة النظر الفلسفية ، المنطق الصوري واللاعقلانية هما غمطا علاقة مع الواقع ، لا يقلل كونهما متناحرين كونهما قطبين مترابطين . إن مولد اللاعقلانية هو دوماً وثيق الارتباط بحدود القبض على العالم من قبل المنطق الصوري . إن وقائع يعتبرها هذا الأخير نقطة انطلاق وأدلة وأمثلة على صفة الواقع اللاعقلية ، هي ، في كل معالجة جدلية للتناقض ، أشكال للفهم ومقولات للتفكير متجاوزة في مقولات العقل . وفيما يخص المؤلفين الذين هم الانتقال نحو اللاعقلانية الناجزة ، من المميز جداً أن هذا التعارض ، الذي كان سابقاً يمثل كعارض اتجاهات متصارعة ، يلعب دوراً حاسماً في بنية فلسفتهم . هكذا عند شيلر أيضاً يُشاد التسلسل الإيجابي ، وإن كان الحلس هو الذي يؤسس حقاً محتواه ، وفيه تميز النماذج بمساعدة اعتبارات مستوحاة تماماً من المنطق الصوري . هذا الدور للمنطق الصوري ، الذي يصير نوعاً من مبدأ « كورسه » مفهومي للحلوسات واللاعقلانيات ، يمكن أن يلاحظ عند جميع الفلاسفة الآتين من مدرسة هوسرل ، بما فيهم شيلر ، ولكن عند الجميع ليس هذا المنطق الصوري سوى تابع ثانوي . فالمحتوى الجوهرى لالعقلاني أكثر فأكثر ، ولا عقلانية كذلك البداية الأساسية التي ترأس البناء الداخلي لهذه المنظومات . الميل إلى الموضوعية - الزائفة مائل من البداية في الفينومينولوجيا . عند هوسرل تبدو الفينومينولوجيا كأنها ليست بادية ذي بدء سوى تجديد للتقاليد المشتقة من بولزانو وبرترانو . فقط حين يغادر الفينومينولوجيون الأرض المنطقية المحض ويتخلون ظاهرات الحياة الاجتماعية موضوعات لـ « رؤية الجواهر » تظهر في كل حدثها مشكلة الموضوعية الواقعية . فيما بعد ، ستحضر الفينومينولوجيا مع الادعاء المتزايد التأكيد بتأسيس علم للواقع ، بتأسيس أونطولوجيا . ولكن على هذه النقطة كان خليقاً بها - بما في ذلك في إطار الفينومينولوجيا نفسها - أن تطرح هذه الأسئلة : متى وبأية شروط القوسان اللذان وُضعت بينهما « الجواهر » المدركة فينومينولوجياً يمكن أن يُحذف؟ أين يمكن إيجاد وإنتاج المحل الذي يسمح بمعرفة ما إذا كانت « رؤية الجواهر » تمسك هنا الواقع المستقل عن الوعي وتمسكه على نحو مطابق؟ ولكن « الوضع بين قوسين » يطرد جذرياً هذا السؤال ، إن « رؤية الجواهر » لا يمكن أن تتحقق لا على سياق ذي معنى ولا على سراب محض ، أكثر مما على انعكاس (حق أو باطل) للواقع . جوهر « الوضع بين قوسين » ، هو بالضبط إعادة إلى قاسم مشترك أعظم ، بقصد الفحص الفينومينولوجي ، لكل منتجات الفكر هذه المتخالفة تخالفاً بهذه الجزئية في علاقتها مع الواقع ، واعتبارها ، إبان هذا الفحص ، من طبيعة واحدة . من الجلي إذاً أن كل معضلة الواقع - فالموضوع الموجود أمامنا بعد « حذف القوس » هل هو محض منتج من الوعي أم انعكاس شيء ما موجود وجوداً مستقلاً عن الوعي؟ - لا يمكن تحاشيها مدة أطول . والحال ، من المفيد والمثير أن نلاحظ أن هذا الانتقال الهام من استتار الوعي إلى علم الكينونة ، من الفينومينولوجيا إلى الأونطولوجيا ، - « التحول نحو الأشياء » المزعوم - قد حصل بشكل يكاد معه لا يُحس . ببساطة أعلنوا الموضوعات الفينومينولوجية موضوعات للأونطولوجيا وحوكوا بتدرج لا يُحس « رؤية الجواهر » إلى شكل جليد لـ « الحلس الذهني » . هذا التطور يميز التوطد المتدرج غير المدرك لفكر ، في إمبريالية ما بعد الحرب ، يتوجه بشكل لا يقاوم نحو الأسطورة . بالكلام ، تجاوزوا الغنوزولوجيا النيوكنطية لما قبل

الحرب (ولكن بالواقع ، حافظوا بلا تعديل على ذاتوية ولا أدرية هذه الغنوزيولوجيا)، و، في الوقت نفسه، منحوا ، وهم يؤكّدون أنّه لا يمكن أن يُترك إلا بالحدس، بداهةً كائنيّةٍ لـ «واقع» لا معقول يدرك بالحدس وحله .

في محاولتنا إضاءة الفراغ وعدم الصلابة اللذين تتّصف بهما ، على صعيد نظرية المعرفة ، الطريقةُ الفينومينولوجية والطريقةُ الأونطولوجية المشتقة منها ، قصداً لم نقصد بادية بدء الافتراضات الأولى لهاتين الطريقتين . إن نقداً حقيقياً يجب أن يبدأ بـ « الوضع بين قوسين » إذ من الواضح أن هذه الطريقة الشهيرة لا تعني أي شيء إن لم يكن أن تمثيل الإنسان وتمثيل الشيطان ، مثلاً ، ما هما إلا تمثيلات . ولكن من مماثلة كهذه محض شكلية ، لا يمكن بدون ألاعيب منطقية استنتاج أية نتيجة فيما يخص المحتوى . بيد أن هذا ما تزعم عمله « رؤية الجواهر » . لو حلّل الفينومينولوجيون ولو قليلاً جداً هذا العنصر المركزي في طريقتهم ، لأرغموا على رؤية أن أي فحص لمحتوى تمثيل من التمثيلات - سواء جرى هذا الفحص بشكل حدسي أو بموجب مسيرة محاكمة - هو مستحيل إذا لم يكن المرجع إلى الواقع الموضوعي . المحتوى لا يمكن أن يصاب إلا إذا قورنت سماته المختلفة ، تسلسلها ، إلخ . . مع الواقع الموضوعي ، إلا إذا أغني ، أكمل ، صُحّح ، إلخ . . التمثيل الأول بمساعدة هذه المقارنات . حين شيلر ، وتأخذه مرةً أخرى كمثال ، يجري « رؤية للجواهر » بصدد الحب ، كان عليه أن يحشد ، يجمع ، يقارن كل الانعكاسات الذهنية عن الواقع الموضوعي التي يؤلف حاصل جمعها الظاهرة « الحب » ، أن يستبعد منها كلّ ما لا ينتسب إليها (التعاطف العادي ، الصداقة ، إلخ . .) ، وعندئذ فقط يكون قادراً على إجراء « رؤيته للجواهر » . بالحقيقة ، إنه إذا لم « يضع » الواقع « بين قوسين » بل ما فتىء يرجع إليه . و « الوضع بين قوسين » ليس إذاً طريقة نوعية للفينومينولوجيا إلا بقدر ما عسف المثالية الذاتية اللاعقلاني يجد نفسه بها على الفور مرتدياً اسماً كاذباً هدفه إعطاء وهم الموضوعية: من وجهة نظرية المعرفة كما من وجهة المحتوى العياني ، علاقة التمثيلات مع الواقع الموضوعي تُدَمَّر ، والطريقة المبدعة على هذا النحو تطمس بل تبعد الفرق بين ما هو حق وما هو باطل ، ما هو ضروري وما هو عسفي ، ما هو واقع وما هو خيال وحسب . « لنضع بين قوسين » الإنسان والشيطان مثلاً : في الحالتين ، أمامنا - من وجهة نظر المباشرة السيكلوجية - تمثيلات . ولكننا نصفُهما فرقا ، ألا وهو أنه إذا ما عينا محتوَاهما ، أعدنا في الحالة الأولى إلى الواقع وفي الثانية بالمقابل إلى تمثيلات وحسب . هوذا السبب الذي يجعل الأونطولوجيا الفينومينولوجية لا تفحص كذلك ما إذا كان مبرراً « فتح الأقواس » إذ هي لم تضع الأقواس إلا لتعيد على نفس الصعيد الحقيقة والبدعة الخيالية ، الواقع والأسطورة ، إلا لتخلق الجو الضبابي ، جو زائف - موضوعية أسطورية . الطريقة التي يعلنها هوسرل « علمية صارمة » ليست إذاً أكثر من تأكيد المثالية الذاتية : تمثيلاحي تحدّد جوهر الواقع . حقيقة أن هوسرل ، على صعيد نظرية المعرفة ، قريب إلى هذا الحد من ماخ ، ليس مردّها إلى الصلغة . الفرق الوحيد هو أنه حيث كان الماخيون والكنطيون يحاولون الاستنتاج ، يكتفي هوسرل بتأكيد يقينه الحدسي .

شيلر الذي ، أجل ، يقع بعد في بداية هذا التطور ، يزعم ، ككل هذه المدرسة ، أنه تغلب على شكلاية وذاتوية الكنطيين . لقد بينا تَوَّأ أن هذه الطريقة تتميز بعسف ذاتوي يتجاوز أيضاً النيوكنطية . في وسعنا الآن أن نشرح ذلك بمساعدة مثال صغير مأخوذ من مؤلف الفلسفة الأخلاقية الكبير الذي كتبه شيلر في بداية حياته . يصرّح فيه : « لا يمكن إذاً أن نقول أن مؤسسة الرق كانت مؤسسة تتيح استعباد الأشخاص ... إنما العكس : لأن العبد كان يحضر بنفسه ... لا كشخص ، بل فقط ككائن إنساني ، كأنا ، ذات نفسية ، الخ ... أي أيضاً كـ « شيء » ، لذلك كانوا يُقَرَّون أنه يمكن أن يُقتل أو يُباع الخ . . . »^(٦٨) . هكذا ، ليست المؤسسة الاقتصادية والاجتماعية هي التي تولّد وعي العبد (ومن المشكوك فيه جداً أن هذا الوعي كان على الدوام مماثلاً لما « ترى » فيه « رؤية الجواهر » الشيلرية ، في حالة سبارتاكوس ، مثلاً) . بل بالعكس إن وعي العبد هو الذي يولّد المجتمع العبودي . يظهر هنا بوضوح بالغ أنه من الممكن ، مع هذه « الرؤية للجواهر » الموضوعية المزعومة ، أن يرى المرء أي شيء كان ، حسب مشيئته^(٦٩) .

نرى إذاً كم هي هشة وملغومة بالعسف الذاتوي القاعدة التي عليها يزعم شيلر تشييد هرم التسلسل الموضوعي والأزلي للقيم . إلى التجربة المعاشة الخالصة يأتي ببساطة لينضاف هنا منطقٌ صوري بالغ الفقر ، مثلاً حين يعلن شيلر أن وجود القيم الإيجابية هو واقعة إيجابية وعدم وجودها واقعة سلبية ، الخ ... إن منطقاً صورياً كهذا يستطيع في أحسن حال أن يقدم إطاراً مجرداً . العنصر الجوهرى ، الذي يحدّد المحتوى ، هو العسف الذاتى لـ « الرؤية » الذي عرفناه أعلاه . لذا ، لئن كان تحديد مختلف نماذج السلوك الإيثيقي متعسفاً (شيلر ، كللتاي تماماً ، لا ينتهي إلا إلى تيبولوجيا) ، فأكثر تعسفاً أيضاً تسلسل هذه النماذج الموضوعي المزعوم . إذ أن هذا السلم ، حسب شيلر ، « لا يمكن أبداً أن يُستنتج أو أن يُشتق ... ثمة من أجل هذا (من أجل فعل تفضيل هذا النموذج أو ذاك - ج . ل .) » بداهة تفضيلية « حدسية لا يمكن أن يُستبدل بها أي نوع من استنتاج منطقي »^(٧٠)

هكذا ، إتيقا شيلر تقيم تراتباً للنماذج عسفاً بشكل خالص . شيلر يُعدّد تباعاً و « تسلسلياً » القديس ، العبقري ، البطل ، الروح الذي يقود ، والفنان المنكب على اللذة . أجل ، شه لـ يذكر بالمناسبات بعض الخصائص ، العلمية الزائفة والموضوعية الزائفة ، مثلاً معرفة ما إذا كانت الظاهرة « مؤسسة » في الأخرى ، الخ . لكن بما أن هذه المحاججات المنطقية الزائفة تستند هي أيضاً إلى حدس منطقي محض ، فإنها يمكن أن تُقلّب كما يُراد منها في كل حالة . إن تيبولوجيا الإيثيقية هي إذا ، شأنها شأن تيبولوجيا رؤيات العالم عند دلّتاي ، تراصف بسيط ليس أكثر ، وهو ، شأنه شأن دلّتاي ، مضطّر إلى

٦٨ - شيلر ، الشكلاية في الإتيقا وإتيقا القيم ، الموادية . في حوليات الفلسفة والبحث الفينومينولوجي ، المجلدين ١ و ٢ . هاله ١٩١٣ و ١٩١٦ . المجلد ٢ ، ص ٣٥٣ .

٦٩ - المرجع نفسه ، المجلد الأول ، ص ٤٨٣ .

٧٠ - نفسه ، ص ٤٩١ .

الاعتراف بأنه ، في الواقع ، تسود بين هذه النماذج المختلفة تناقضات لا حل لها ، والتصور الجديد للعالم عاجز عن حلها بإقامة تسلسل يكون فعلياً ذا قيمة . إن هذا الإقرار بنسبوية قصوى هو ما يدعوه شيلر « المأساوي الجوهري » لكل شخص ذي نهاية وللاكمال الأخلاقي الجوهري^(٧١) . ما من شخص مثله ، يقول شيلر ، يستطيع أن يكون بأن قديساً ، بطلاً ، عبقرياً ، الخ . . . « لذا فإن كل تناقض للإرادات ، أي كل « نزاع » ممكن بين الأفراد المتضمن إلى نماذج الشخص الأخلاقي (بوصفها موديلات) ، لا يمكن أن يسوّى من قبل شخص مثله . . . بالتالي ، هو أمر مأساوي النزاع الذي لا يمكن أن تُقترح تسويته الصحيحة إلا للإله ، حصراً ، بوصفه حكماً ممكناً » . شيلر لا يجهل إذاً أن إثيقاه ، تفادياً للاحتلال في نسبوية تامة ، تحتاج إلى إكمال ، يكون « نظرية عن جوهر الله » ولكن سبق أن بينّا أن الإله الشيلري المقبوض عليه فينومينولوجياً قد ذاب شيئاً فشيئاً عبر تطور مؤلفه .

ثمة شيء واضح : ما إن ينوجد العالم الاجتماعي مزعزعا بالواقع حتى يكون على تراتب القيم الأزلي والموضوعي المزعوم أن ينهار بالضرورة . عندئذ ينشب في وضوح النهار النزوع الذاتي للعسف النسبوي . هذا النزوع لفلسفة شيلر الخاصة إلى الذوبان ، نصادفه في أعماله الأخيرة ، حيث لم تعد موضوعية أزلية مزعومة هي التي تصنّف النماذج البشرية ، بل يضطر الفيلسوف إلى البحث لكل شيء عن أساس أنتروبولوجي بشكل صريح : « كل أشكال الكينونة تتوقف على كينونة الإنسان . العالم الموضوعي بأسره وجواهره الكينونية ليست « كينونة » في ذاتها » بل هي فقط مشروع ، قطاع من هذه الكينونة في ذاتها ، مكيفان مع كل التنظيم الروحي والجسمي للإنسان . فقط انطلاقاً من صورة الإنسان الجوهري نستطيع . . . أن نخلص إلى نتيجة فيما يخص المحمولات الحقيقية لأساس الأشياء الأخير الأسمى^(٧٢) . شيلر يتموقع بذلك قريباً جداً من ربيّة شبنغلر العدمية . لأمر ذو دلالة أيضاً أنه بعد الحرب يقطع مع كل التقاليد الهوسرلية عن « الصرامة » العلمية وينضم بشكل سافر إلى أشد المواقع المناهضة للعلم لاعتقالية^(٧٣) . « العنصر العلمي - يقول شيلر - ليس له بالجواهر أي نوع من أهمية حين المسألة هي وجود وتأسيس تصور للعالم »^(٧٤) . هكذا فشيلر ، ككل « فلسفة حياة » لا يذهب أبعد من تيولوجيا نسبوية . والنظرية الشبنغلرية عن الدوائر الثقافية لم تكن هي أيضاً سوى تيولوجيا تاريخية مطمّنة وموضوعياً بالغة السطحية .

مزاجه الشخصي مكن شيلر من توجيه فلسفة الحياة في اتجاه يتفق مع حاجات « التثبيت النسبي » . الحلقة الوسيطة الجديدة ، الملائمة للعصر ، التي أدخلها شيلر ، كانت هي « سوسيولوجيا للمعرفة » سوف نفحص نتائجها التفصيلية وطريقتها النوعية حين سنحلّل السوسيولوجيا الأمبريالية للعصر

٧١ - نفسه ، ٢م ، ص ٤٧٢ وبعدها .

٧٢ - شيلر ، رؤية العالم الفلسفة ، يون ١٩٢٩ ، ص ١١ .

٧٣ - شيلر ، أخلاق ، لايتسيف ١٩٢٣ ، ص ٨ .

الأمبريالي . الآن لنحفظ ببساطة عنصراً هاماً من وجهة النظر الفلسفية : هو ، من جهة ، أن شيلر يدعي تجاوز نسبويته المدفوعة إلى الأمام أكثر فأكثر بتسميته إياها بمصطلح جديد . « منظورية » perspectivism تلك هي الكلمة السحرية الجديدة . (كذلك ، مانهايم « يتغلب » على النسبوية بكلمة سحرية : « علاقية » relationalisme) * . من جهة أخرى ، يسترجع الوهم الذي كان يغذيه دلتاي عند اقتراب شيخوخته ، ألا وهو الأمل في أن النسبوية المدفوعة إلى الطرف الأقصى يمكن أن تحذف نفسها بنفسها .

إلا أن شيلر ، نظراً إلى المرحلة الأكثر تقدماً التي بلغتها الأمبريالية ، يذهب أبعد بكثير من دلتاي . هذا الأخير يعتبر أنه ليس ثمة نسبوية لا تفهر إلا في الأحكام الصادرة على الظواهر التاريخية . أما شيلر فيقول أن النسبوية تصيب الحوادث نفسها . يصرّح : « ليس فقط معرفتنا (التي لها درجاتها الخاصة من نسبوية) لـ « الواقع التاريخي » ، بل هذا الواقع نفسه نسبي للكائن و « الكائن هكذا » وليس فقط لـ « وعي الملاحظ حسب » . يوجد « شيء في ذاته » ميتافيزيقي ، ولكن لا يوجد « شيء في ذاته » تاريخي (٧٤) . ما يأمله شيلر هنا ، كما بعده بقليل مانهايم ، هو أن النسبوية ستتمكن من حذف نفسها بنفسها بوصولها إلى شكلها الأقصى . مستنداً إلى مشابهة سطحية ، رائجة في ذلك الزمن ، مع نظرية النسبية الأينشتاينية ، بادئاً بتشويهها ، شيلر يريد أن يؤسس ، ذهاباً من ذلك ، « منظورية » تاريخية . هذه الأخيرة تتعادل مع نفي كل وجود موضوعي للوقائع التاريخية (نفي « الشيء في ذاته » التاريخي) نفياً جذرياً ، وتعني في الوقت نفسه أن « كل الصور التاريخية « الممكنة » تابعة للعامل الفردي وللموقع الخاص بالملاحظ في الزمان المطلق » . بتعبير آخر ، إن ملاحظ التاريخ هو الذي يخلق التاريخ . « سوسيولوجيا العلم » لدى شيلر لها كمهمة ، البرهنة على هذه النسبوية في التاريخ ، خصوصاً بتبيانها الاتجاهات الأساسية المختلفة التي سلكتها المعرفة في أوروبا وفي آسيا (التي تذهب في أوروبا « من المادة إلى النفس » وفي آسيا « من النفس إلى المادة ») . نرى هنا أيضاً أن « المنظورية » التاريخية لم تخلق إلا لكي تلقي الشبهة على فلسفة الغرب المادية الموصوفة بأنها « حكم مسبق إقليمي provincial » . هذه النسبوية الغنوزولوجية تستند إلى قاعدة في متهى السطحية : « إن رجلاً - ونأخذ مثلاً خشناً - موجوداً اليوم في روما ، غداً في باريس ، وبعد قليل في برلين أو في مدريد ، يشعر ، لمجرد تغير إحداثياته ، بالانتساع المادي على نحو أقل واقعية وأقل ماهوية . بالنسبة له ، الكون المادي يتخذ أكثر فأكثر طابع الصور الموضوعي » (٧٥) .

[* لغوياً وفلسفياً : rapport و relation ، بلافق ، هما علاقة ونسبة . و relativisme ، relativité (نسبوية ، نسبية) من relation (لغوياً rapport لا تعطي هذه الاشتقاقات) - عربياً ، نسبية ونسبوية من نسبة . Verhaeltnis الألمانية = نسبة ، علاقة ، تناسب ، موقع ، ظرف ...] .

٧٤ - شيلر ، محاولة في سوسيولوجيا العلم ، موننيخ - لايبزيغ ١٩٢٤ ، ص ١١٧ .
٧٥ - نفسه ، ص ١١٤ ويعدها .

هكذا ، يريد شيلر أن يحقق تسوية بين نسبية فلسفة الحياة وتسلسله الخاص للقيم الموضوعي والأزلي . بذلك ، يستجيب لحاجات « الاستقرار النسبي » ويقترّب فيما بعد من بعض اتجاهات فلسفة الحياة لما قبل الحرب . هكذا فكأننا نسمع زميل حين شيلر يكتب : « كل ما يمكن أن يُمكن يجب أن يُمكن »^(٧٦) . ألا أن زميل كان يدافع بعدُ ، من وجهة نظر بالغة العمومية ، عن الحكمة المستوحاة من فلسفة الحياة ، حكمة المال بوصفه « حارس الجوانية » . عند شيلر ، في زمن « التثبّت النسبي » ، هذا الاتجاه يمثّل أخذَ موقف لصالح الديمقراطية « من فوق » (المعارضة للديمقراطية العواميّة للثورة الفرنسية وخصوصاً للديمقراطية البروليتارية) ، وبخاصة لصالح الإمكانيات الحضارية للرأسمالية كما كانت تتطوّر مراتب واسعة من السكان الألمان في زمن « التثبّت النسبي » . شيلر يعتبر العصر الراهن نضالاً من أجل ميثافيزيقيا جديدة مولدها وثيق الارتباط بالأزمة الاجتماعية والسياسية المعاصرة . « إن شكل الديمقراطية السوسولوجي . . . هو أكثرُ عداءً منه تسهلاً لجميع أشكال العلم العليا . إن الديمقراطيات ذات الأصل الليبرالي هي بشكل خاص التي أبقت وأمنت العلم الوضعي - الإيجابي » . الانبساط الثوري منذ حروب الفلاحين حتى البلاشفة يقدّم « الدليل » على ذلك ، كذلك « الأساطير الطبقية » ، وشيلر يضيف الفاشية . تلك « إشارات نار ، يجب أن تُعار إنتابهاً كبيراً ، تكشف حاجة ميثافيزيقية هائلة ، وتشير إلى أنها ، فيما إذا لم تُلبّ هذه الحاجة بالانتماء الجديد لميثافيزيقا عقلية جيدة في طور نسبياً ميثافيزيقي لأوروبا ، فستلتمرّ بشكل متناسب في ترجيعه بناء العلم . هذه الوظيفة التحويلية ، « التثبّيتية » ، إن نسبية شيلر الجديدة هي التي تؤدّيها . إذ نجد في كل مكان مؤشرات « نهاية العلموية الوضعوية ، شكل الفكر الأساسي المعادي للميثافيزيقا » . - « إن نزوع الديمقراطية البرلمانية إلى تجاوز نفسها يلتقي إذا التقاء عجباً مع ميثافيزيقا الحياة ، ميثافيزيقا التبديل المادي أو نصف - المادي التي عرفناها أعلاه ، ومع تجاوز التاريخ المعادية للميثافيزيقا بالمنظورية التاريخية »^(٧٧) .

إن فلسفة الحياة التي كانت مدينة بشعبيتها بشكل خاص إلى عدم الرضى الخفي الذي كان يسببه وضعُ الثقافة الراهن وإلى عدم الارتياح الواعي بالكاد الذي كان يولّد النظام الاجتماعي الموجود ، تجد نفسها « موطّدة » بتراتب القيم الشيلري أو ، لاحقاً ، بمنظورية شيلر . هي ذاتها تعرف « تثبّتاً نسبياً » ، بدون ، لذلك ، بداهة ، أن تُثَلِّمَ حدّها الموجّه جوهرياً ضد الاشتراكية . التاكيد وحده تغير طبقاً لأوهام البرجوازية عن « الاستقرار النسبي » . إن هذا التعاطف الداخلي لشيلر ، الرجل الماهر ، المرن ، بلا شكّية قويّة ، مع الحاجات الأيديولوجية لهذه الحقبة الانتقالية القصيرة ، هو الذي رفعه لفترة إلى مصاف مفكر في سلطنة في ألمانيا البرجوازية . ولكن كل الذي كان في وسع شيلر أن يبحث عنه وأن يجده

٧٦ - شيلر ، الشكلاية في الاثيقا ، ٢٠ ، ص ٣٨٤ . [يمكن mechaniser ، ماكينة ، آلة] .

٧٧ - شيلر ، محاولة في سوسولوجيا العلم ، ص ١٣٣ وبعدها .

لم يكن سوى تسوية عادية ، لا أكثر ولا أقل . ولأمرٌ بالغ الدلالة أنه ، وهو غاطس في نسبية ولا عقلانية زمنه ، يحلّم بـ «ميتافيزيقا عقلية جيّدة» . إن هذه النوازع إلى التسوية تجعله قريباً وثيقاً للتيارات المهيمنة في هذا العصر الانتقالي القصير . ولكن هذه التيارات نفسها لن تتلّكأ في ترك مجموع فلسفته يسقط في النسيان .

« أول أيام صيام » الذاتية الطفيلية (هايدنغر ، ياسبرس)

إن شعور عدم الارتياح الناتج عن العصر الحاضر ، الشعور الذي لا يزال معتدلاً عند شيلر ، ينفجر في وضوح النهار في فلسفة زميله الأفتى في المدرسة الفينومينولوجية: مارتن هايدنغر . معه تصير الفينومينولوجيا ، لفترة ، مركز الاهتمام الفلسفي للمثقفين الألمان . ولكنها تصير أيضاً إيديولوجيا علم ارتياح فردوية الطور الإمبريالي . « التوطيد » الذي حققته فلسفة شيلر لم يعد منذئذ سوى صدى ضعيف لوعي ذاتها هذا ، الذي كانت ذاتية العصر الإمبريالي قد عبّرت عنه في فلسفة دلتاي وخصوصاً في فلسفة زميل . بالضبط إن النسبوية المدفوعة إلى أقصاها هي التي كانت تبدو تؤسس سيادة وعي الذات المذكور : كان كل شيء يصير مسألة تقدير ذاتي ، كانت كل موضوعية تنحلّ إلى وظيفة نسبية محض تشرطها وجهة نظر الذات . ولكن بحكم هذه الواقعة ، كانت الذات ، رغم تسليمها النسبوي ، تظهر لنفسها بوصفها هي خالق عالم الروح ، بوصفها هي هذه القوة التي تحوّل - حسب موديلها الخاص ، حسب تقديرها الخاص وحاجاتها الداخلية الخاصة - خواء أحق إلى كوسموس منظم ، تفرض عليه معنى وتستولي عليه لتجعلّه حقلاً تجاربها المعاشة . إن فلسفة الحياة ، وحتى عند زميل تعبر عن هذا الشعور بحذر أشدّ أيضاً عما في أدب العصر الإمبريالي (لنفكر خاصة بالشعر الغنائي لـ جورج أوريلكه) .

عهد الحرب الإمبريالية الأولى القاسي ، الغني بالتقلّبات الشرسة ، والعهد الذي يليه ، يؤديان إلى

تغير عميق للجو. النزوع الذاتي يبقى ، ولكن نغمة الأساسي يتبدل تماماً . العالم لم يعد مسرحاً كبيراً متنوعاً فيه الأنا ، في لباس جديد دوماً ، وبتيغيره دوماً الديكورات حسب إرادته ، يستطيع ان يلعب تراجيدياته الخاصة وكوميدياته الخاصة الداخلية . العالم أصبح حقلاً من خرائب . قبل الحرب ، كان فلاسفة الحياة بوسعهم أن يعطوا أنفسهم أناقة نقد ما في الحضارة الرأسمالية من ميكانيكي ومجمّد . ذلك كان مبارزة فكرية لا خطر فيها ، فالمجتمع كان يبدو رغم كل شيء يرتكز بشكل متين على قواعده ويضمن وجود الذاتية الطفيلية . ولكن منذ انهيار نظام غليوم الثاني اتخذ العالم الاجتماعي هيئة مقلقة لهذه الذاتية : العالم الذي كانت الذاتية تنتقله باستمرار ، ولكنه مع ذلك هو القاعدة الضرورية لوجودها ، يتداعى من كل الجهات ويهدّد بالانهيار . لم يعد هناك شيء صلب ، نقطة ثابتة . وفي وسط هذه الصحراء ينتصب الأنا وحيداً ، فريسة « القلق » و « الهَم » .

إن حالات اجتماعية متماثلة نسبياً تُنتج بالضرورة تيارات فكر أو شعور متماثلة نسبياً هي أيضاً . قبل ثورة ١٨٤٨ ، التي كانت حدثاً دولياً يهَمُّ كل أوروبا ، تفككت الفردوية الرومانطيقية نهائياً . الفيلسوف الأهم للأزمة ، لأفلاس هذه الفردوية ، الدانركي سورن كيركغارد ، صاغ بالشكل الأكثر أصالة فلسفة عدم الارتياح المعانى آنذاك ، كما في اليوم التالي لعيد من الأعياد ، من قبل الفردوية الرومانطيقية . يجب أن لا نستغرب إذاً ، في اللحظة التي فيها يبدأ يتجلى انخفاض مشابه بنتيجة أنهم قبل سنوات عديدة من نشوب الأزمة يستشعرون بعض الأحداث في مستقبل مظلم ، إذاً المفكران الأكثر نبوغاً في هذه الحقبة الجديدة ، وهما هايدغير تلميذ هوسرل ، وطبيب الأمراض العقلية السابق كارل ياسبرس ، يجعلان نفسيهما بطلي ميلاد جديد للفلسفة الكيركغاردية ، بعد تكييفها مع العصر ، بالطبع . بروتستانتية كيركغارد ، الأرثوذكسية ، إيمانه اللوثري الصارم بالكتاب المقدس ، كانا غير قابلين للاستخدام لحاجات الحاضر . بالمقابل ، نقدّه للفلسفة الهيغلية - بوصفه نقداً لكل طموح إلى موضوعية وكلية الفكر العقلي ، لكل فكرة تقدّم في التاريخ - ، « فلسفته الوجودية » المؤسسة على اليأس المطلق لذاتية متطرفة ومعذبة تبحث عن تبريرها بالضبط في جيشان هذا اليأس ، في زعمه وإرادته أن يكشف في كل المثل العليا للحياة التاريخية والاجتماعية ، المعارضة للذات الموجودة على نحو وحيد ، منتجات باطلة من الفكر : ذلك كان بأعلى راهنية . مع ، بالطبع ، تعديلات عميقة ، تُوافق تَغْيَرُ الموقف التاريخي . هذه التعديلات قوامها بشكل خاص أن فلسفة كيركغارد كانت موجّهة ضد فكرة التقدّم البرجوازية ، ضد جدل هيغل ، في حين أن مجددي الفلسفة الوجودية باتا من الآن يناضلان قبل كل شيء ضد الماركسية ، وإن كان الأمر نادراً ما يُفصَح عنه بشكل سافر ومباشر في كتاباتها ، فضلاً يحاولان فيه أحياناً استخدام الجوانب الرجعية في فلسفة هيغل . إن واقع أن هذه الفلسفة الوجودية ليست أصلاً عند كيركغارد شيئاً أكثر من فلسفة القلق والارتجاف والهَم ، لم يمنعها ، عشية أخذ هتلر السلطة والحقبة العدمية لـ « الواقعية البطولية » المزعومة التي تبدأ مع هذا الأخذ ، من الاستيلاء على مراتب واسعة من ألمانيا المفكّرة . بالعكس تماماً : تحديداً إن

هذه الروح البرجوازية الصغيرة المدّعية بشكل مأساوي هي التي تؤلّف القاعدة السيكولوجية والاجتماعية لنفوذ هايديجر وباسبرز .

إن ما يميّز الفلسفة الوجودية عن الأشكال الأخرى لفلسفة الحياة ، هو هذا الجو من اليأس ، وليس خلافات برنامج عميقة . بالتأكيد ليست صدفة ولا مشكلة مصطلحات عادية إذا كان شعار « الحياة » المطنّب قد نابت عنه وواصلته كلمة « الوجود » المطنّبة هي أيضاً . لكن لئن كان هذا الفرق مسألة جوّاً أكثر من كونه مسألة طريقة فلسفية ، فإن هذا لا يقلل من كونه يعبر عن محتوى جليد وغير نافه : إن شدة العزلة والحية واليأس تخلق محتوى جديداً . كلمة « الحياة » المطنّبة تعني الاستيلاء على العالم بالذاتية . ولذا فإن مناضلي فلسفة الحياة الفاشيين ، الذين سيأخذون قريباً خلافة هايديجر وباسبرز ، سيجلدون هذا الشعار ، ولكن هذه المرة أيضاً ، مع محتوى جليد . « الوجود » ، صائراً اللحن القيادي في الفلسفة ، معناه أنهم يدينون أموراً كثيرة كانت فلسفة الحياة قد وافقت عليها من قبل معتبرة إياها حية وتبدو الآن لا جوهريّة ، غير وجودية .

لا ريب إن فلسفة الحياة لما قبل الحرب لم تكن تجهل هذا الجو . ليس عن نيتشه نريد أن نتكلّم ، فهو ، بالخيار الذي يقوم به في « الحياة » وبالرفض الذي يبديه ضد بعض وجوه « الحياة » ، يذكّر بالأحرى بالشكل المناضل لفلسفة الحياة في عصر ما قبل الفاشية والفاشية . بل نتكلم عن دلتاي وزميل اللذين لم يظلاً غير مكرّنين لمثل هذا الجو . لنفكّر بـ « مأساة الثقافة » عند زيمل ومحاولات حلّها الكلية والقناعة بأن . ودلتاي نفسه يعلن بالمناسبة أن « التحليل الراهن للوجود الإنساني يُدخل فينا جميعاً شعوراً بالهشاشة ، الشعور بقوة الغرائز العاتمة ، العذاب الذي تسببه الظلمات والأوهام ، محدودية كل ما هو حياة ، حتى حين يلدنّ أعلى لإبداعات الحياة الاجتماعية » (٧٨) .

مع ذلك ، يكون من الخطأ أن لا نرى هنا سوى فرق كمّي ، فرق في التشديد . لئن كان من المهم أن نفحص بانتباه القاعدة الجماعية ، الكينونة الاجتماعية للطور الإمبريالي ، كي نلاحظ ونسجّل أن الدوافع النفسية والاجتماعية التي ولدت الوجودية قد مارست فعلها من البداية ، فليس أقل أهمية أن لا نهمل ما تحويه هذه الفلسفة من جديد نوعياً . يكون ممكناً القول ، لتعريف هذه العناصر الجديدة بشكل مقرب ، أن هذه الدوافع نفسها تتجلى في هذه الفلسفة بنسب مختلفة . بالفعل ، تحديداً في هذا التغيّر الكيفي للنسب يتعبّر الجو الفلسفي الأساسي للوجودية . في حين أن فلسفة الحياة ، طريقة أولى ، كانت تدين جوهرياً « منتجات » الكائن الاجتماعي « الميتة » وتعارضها بطابع الذاتية التامة الحي ، بوصفها عضواً الاستيلاء على « الحياة » ، فإن القطع يقع الآن داخل الذات نفسها . بينما في السابق - طبقاً لنظرية - المعرفة الأرستقراطية التي هي النتيجة اللازمة عن هذا الموقف - كانوا يقسمون البشر إن صح القول إلى طبقتين ، الذين يحبون الحياة والذين هم منفصلون عنها ، الآن باتوا يعتبرون حياة كل إنسان ، الحياة

٧٨ - دلتاي ، الأعمال ، ج ٨ ، ص ١٥٠ .

بوجه عام ، مهلّدة . وهذا التهديد يتعبّر بالضبط في شعور المرء بصيرته لاجوهرياً ، بكونه محكوماً بغياب الحياة . كونهم يضعون التشديد بإطناّب على الوجود ، بدلاً من الحياة ، بل وبمعارضتها ، لا يعبر عن شيء آخر سوى قلق رؤية الحياة بوجه عام تصير لا جوهرية . إذ يضعون بإطناّب علامة التشديد على الوجود ، يسعون وراء هذه النواة المركزية والحقة للذاتية التي ما زالوا يأملون إنقاذها من هذا الخراب العام للمداهم . إن جيشان هذا التحرك الجليد يعبر إذاً عن الرغبة في إنقاذ الوجود الخالص والبسيط من ذوبان العالم . من هنا قرابة الجوّمع كيركغارد .

هايدغير يوحد بشكل أشدّ حزماً ووعياً منه عند شيلر أيضاً نوازغ دلتاي مع الفينومينولوجيا . بل هو يقرب الوصف والمهرميتيقا أكثر أيضاً مما كان يفعل دلتاي ، الأمر الذي يؤدي بطبيعة الحال إلى تعزيز للذاتوية الصريحة . إنه يكتب : « المعنى الطرائقي للوصف الفينومينولوجي ، هو التأويل » (٧٩) . حتى القيلة الحدية والفكر يظهران عنده بوصفهما « مشتقّين بعيدين عن الفهم Compréhension . الرؤية الفينومينولوجية للجواهر مؤسّسة ، هي أيضاً ، في الفهم الوجودي » (٨٠) .

رغم هذا التعرّز للميول الذاتية ، نجد عند هايدغير « طريقاً ثالثاً » فلسفياً أبرز أيضاً مما عند أسلافه : إنه يزعم التغلب على التعارض بين المثالية والمادية (يقول : « واقعية » réalisme) : « الموجود existant مستقل عن التجربة ، عن المعرفة وعن القبض اللذين بهما ينكشف ، يكشف ، يعرف . ولكن الكينونة être ليست إلّا في تفهم compréhension الموجود ، الذي كينونته تقتضي implique تفهم الكينونة » (٨١) . في هذه الشعوذات المميزة إلى هذا الحد لكل الحقبة الإمبريالية ، هايدغير يستعمل دوماً مصطلح « Etre-là » ، « كائن - هنا » ، « كينونة - هنا » (٨٢) ، وكأنه يتكلّم ٧٩ - هايدغير ، الكينونة والزمان ، الطبعة الثالثة ، هاله ١٩٣١ ، ص ٣٧ [نذكر بأن « هرميتيقا » = « علم » أو فن التأويل ، فتح المغلق] .

٨٠ - نفسه ، ص ١٤٧ .

٨١ - نفسه ، ص ١٨٣ . [لا بأس من الإشارة إلى أن compréhension هي أيضاً « تضمّن » ، تضمّن الحد أو المفهوم لصفاته أو تحديده ، وتعطي نوعاً ما فكرة القبض أيضاً ، و implique ترجم أيضاً بـ « تضمّن » ، تفترض]

٨٢ - في الشواهد الأخرى من هايدغير ، نعتد لدasein [كائن - هنا] ترجمة السيد هـ . كوربن H. Corbin : « -réalité humaine » ، « واقع - إنساني » (ملاحظة المترجم الفرنسي) . وهذا ما سنفعله .

* (١) رجوعاً إلى (٨١) ، ونوعاً ما من زاوية اللغات (بالجمع ، لا بالفرد ولا بالثنى : ألمانية وفرنسية) وبالتالي من زاوية اللغة (مفرد كعام ، لغة - منطق - معرفة) - فاللغة ديدن هايدغير والفلسفة البرجوازية في زمن الامبريالية وسلاح قتال في يدها ، يجب أن نقلبه - : compréhension فلسفياً هي فهم (أصلاً) تضمّن . يمكن القول ان الفهم هو فهم التضمّن ، قبض على التحديدات المفهومية . لكن هايدغير لا يميز ، لا يفصل ، لا يفرق وجهها موضوعياً ووجهها ذاتياً ، يخلط لصالح منطقة وسطية بين - بين و ، على جناحها ، لصالح « الذاتي » - اللغة والخلط : هنا « خطيئة » هايدغير وأقرانه ، ولكن البكرة قائمة من قبل ، وجه في الفلسفة التاريخية العظمى ، كافة . لسو الحظ : الماركسيون أهملوا هذه القضايا ، رغم أنف لينين ودفاتره الفلسفية ، واتخذوا موقف ردود فعل ضد « فلسفة اللغة »

(٢) عن Dasein هايدغير . أنقل عن أحد القواميس الشعبية : فهم الكينونة يتشكل في الكائن - هنا ، أي في « كينونة الوجود الانساني كوجود مفرد وعياني » - التشديد مني ، هايدغير أدار ظهره لهيغل بهذا الـ Dasein الانساني ، وأتابع النقل : -

عن موضوعية مستقلة عن الوعي الإنساني ، في حين أنه بـ «Dasein» ، «كائن - هنا» ، «كينونة - هنا» ، لا يقصد شيئاً أكثر من الوجود الإنساني ، بل فقط ، في آخر تحليل ، تجلي هذا الوجود في الوعي*.

هايديغر يحلّ هذه المسألة الأولية لـ «الطريق الثالث» في الفلسفة إستناداً الى الحكم الضروري بذاته والى رؤية الجواهر . إنه مضطّر الى ملاحظة أن هذا الموقع يضعه قريباً جداً من الحلقة الفاسدة التي كان دلتاي يراها برعب في فلسفة الحياة عند بداياتها . «إذا كان على التأويل أن يتحرك أصلاً في ما هو مفهوم وأن يتغذى منه ، فكيف يستطيع أن يتج نتائج علمية دون أن يدور في دائرة ، خصوصاً إذا عدا ذلك كان الفهم المراد بالأصل يتحرك في المعرفة المشتركة العامة للإنسان والعالم؟»^(٨٢) . ولكن بيننا دلتاي، بكبح من نزاهته العلمية ، يقف أمام الحلقة الفاسدة ، هايديغر يقطع العقدة بحزم بمساعدة رؤية الجواهر (التي يمكن بها ، نظراً لعسفها اللاعقلاني ، إكتشاف أي شيء كان ، خصوصاً حين يقوم المرء بعبور أو نطولوجي الى الكينونة): إذ أن الفهم «ينكشف» (؟) عن كونه «تعبير البنية الوجودانية existentielle للواقع الانساني نفسه . . . نظراً لأن الفهم هو ، بموجب معناه الوجوداني ، إمكان - كينونة الواقع الانساني ، فان الفرضيات الاونطولوجية للمعرفة التاريخية تتخطى جوهرياً صرامة العلوم الدقيقة . ليست الرياضيات أكثر صرامة من التاريخ ، بل فقط أكثر ضيقاً فيما يتصل باتساع الأساس الوجودي الذي هو جوهري لها» .

سوف نفحص دلالة التاريخ النوعية عند هايديغر . الآن يهّم فقط أن نسجل أن هايديغر يُدخل خلصة ، «اونطولوجياً» ، في الكينونة الموضوعية «الفهم» ، أي موقفاً هو موقف وعي وحسب ، ويحاول هكذا أن يخلق بين الذاتية والموضوعية نفس الظلّيل المتلبس الذي أدخله ماخ سابقاً فيما يخص دائرة الإدراك الحسي . . . في الواقع ، هذا وذاك - تحت شكل مختلف ، يتفق مع فرق النوايا - يعمدان (يسميان) موضوعياً (موضوعياً زائفاً بالواقع!) موقفاً مثالياً وذاتياً بشكل خالص . ولكن مع هذا الفرق وهو أن الماخيين يعطون ، على نحو أكثر صراحة بكثير ، الإدراكات المباشرة لإسم واقع في متناولنا وحدنا (موضوعي زائف)، في حين أن هايديغر يغذي مشروع خلق علم (مزعوم) خاص للموضوعية الخالصة: هو

= الكينونة - هنا هي قبض (المرء) على كينونته هو الخاصة propre . إنها كينونة - في - العالم ، وجود بوصفه وجوداً يفهم . (يتضمن ؟ - عند هايديغر : يفهم تغلب ، الانسان يفهم) الكينونة . نحن كائنون سلفاً - هنا - là-déjà إن إنساناً من الناس لا يستطيع أن يشاهد ميلاده (! هذا صحيح ولكنه ليس «كثيراً» !) .

إن النزوع الى التدويب الانساني المثالي ، البسط الانساني الكاذب ، نزوع عام في الفلسفة البرجوازية الرجعية ، متنوع (بركلي ، كونت ، وجودية ، براغماتية ، الخ) ، يتعارض جزئياً مع خط الفلسفة التقليدي (رغم التباينات) من بارمنيد (مدشن الكينونة ، وقد اهتم به هايديغر وأوله) وهيراكليت وأرسطو . . . الى هيجل (حامل الكينونة والكائن - هنا مع الصيرورة) . . . « بتعبير آخر » : ثمة فرق بين ترجمتي Dasein ، بين كائن - هنا ، وجود الخ ، و واقع انساني « وجودي » ، وجوداني ، وجداني الخ) .

٨٣ - نفسه ، ص ١٥٢ وبعدها .

الأونطولوجيا. يقيناً، لا أكثر من الفينومينولوجين الاوائل يبين كيف، إنطلاقاً من الواقع الموضوعي (الموضوع بين قوسين)، يمكن الانتقال الى الموضوعية الحقة الصحيحة، المستقلة عن الوعي. بالعكس تماماً: إنه يضع رابطة عضوية وثيقة بين الفينومينولوجيا والأونطولوجيا، و، بلا موارد، يخرج الثانية من الاولى: (الفينومينولوجيا هي مكان الدخول الى ما يجب أن يصير موضوع الأونطولوجيا والكيفية المقنعة التي بها يُعرف. الأونطولوجيا ليست ممكنة إلا بوصفها فينومينولوجيا)^(٨٤). تعريف الموضوع، الذي يسبق هذه الجملة مباشرة، يبين أننا هنا أمم العسف الحدسوي (إذاً اللاعقلاني) لـ «رؤية الجواهر»: «والموضوع: هو، بجلاء، ما بالضبط لا ينكشف من الوهلة الأولى وعموماً، ما هو مخفي نسبة الى ما يتبين من الوهلة الأولى وعموماً، ولكنه في الوقت نفسه شيء ما هو جزء من الذي يتبين من الوهلة الأولى وعموماً، بحيث أنه يؤلف معناه وواقعه الأساسي». تلك تحليداً «كينونة الموجود»: موضوع الأونطولوجيا.

كيفية طرح المشكلة عند هايديجر تؤلف تقدماً بالنسبة الى الماخية بهذا المعنى وهو أنه يضع في المركز، بحزم، الفرق بين الجوهر والظاهرة، في حين أن الماخية ما كانت تستطيع أن تجري في عالم الظاهرات الأتميزات ذاتوية على المكشوف (تصل بـ «إقتصاد الفكر». بيد أن هذا التقدّم في طرح المسألة، الذي، نظراً لعطش الموضوعية الذي كان في جو العصر، أسهم كثيراً في رواج هايديجر، يجد نفسه محذوفاً مباشرة بالكيفية التي بها يجيب عنها. بالفعل، في هذه الطريقة، وحدها «رؤية الجواهر» تستطيع أن تقرّر في ما هو مقبوض عليه كـ «جوهر خفي» في الواقع المعطى مباشرة والمدرّك بشكل ذاتي مباشر. عند هايديجر أيضاً، موضوعية الموضوع الأونطولوجي تبقى إذاً محض شكلية، وإعلان الموضوعية الأونطولوجية لا يمكن أن يقود إلا الى موضوعية زائفة مضاعفة و- بنتيجة المحك الحدسوي- الى لا عقالة أكبر أيضاً لدائرة الموضوعية هذه.

رغم هذا القاموس من المفردات الذي زاد غموضاً، المثالية الذاتية تنزع قناعها كلها طرق هايديجر معضلات عينية. لن نذكر إلا مثلاً واحداً: ليس ثمة حقيقة إلا بقدر ما وطالما ثمة واقع إنساني... إن قوانين نيوتن، مبدأ عدم التناقض، كل حقيقة بوجه عام، ليست حقة إلا ما دام الواقع الانساني هو [كائن est]. قبل أن يكون ثمة واقع - إنساني، لم يكن ثمة حقيقة، ولن يكون حين لن يكون الواقع - الانساني لأن الحقيقة حينئذ، بوصفها واقعاً منكشفاً، بوصفها اكتشافاً وواقعاً - تُزع - غلطوه، لن تستطيع أن تكون^(٨٥). ذلك مثالية ذاتية كما عند أي واحد عادي من أتباع كنيست أو ماخ- أفيناريوس. هذا اللعب بمقولات موضوعية - زائفة على قاعدتي ذاتوية متطرفة نجده في كل فلسفة هايديجر. إنه زاعم تأسيس نظرية موضوعية للكائن، أونطولوجيا، ولكنه يحدّد بشكل محض ذاتوي في

٨٤ - نفسه، ص ٣٥. [وأنطولوجيا = كينونولوجيا، فينومينولوجيا = ظاهراتولوجيا، ظاهراتولوجيا].

٨٥ - نفسه، ص ٢٢٦. (هنا «واقع - انساني» ترجمة Dasein - عند هيجل وبلخيخانوف ولينين: الحقيقة دوماً عيانية...).

الأساس - وباستخدامه مفردات موضوعية زائفة - الجوهر الانطولوجي لمقولة كونه المركزية . يقول عن الواقع الانساني : «أونطولوجياً ، الواقع - الانساني مختلف أساسياً عن كل واقع معطى . «حالت» هـ état» ليست مؤسسة في ماهية ماهية ، بل في «حالة استقلال» الذات Soi الموجودة ، التي قبض على كينونتها بوصفها همًا souci»^(٨٦) . وفي مكان آخر : «الموجود المعطى ... هو كل منا . كينونة هذا الموجود هو الأنوي le mien [خاصتي]»^(٨٧) . العسف ، الذي سبق أن حللناه ، والذي بموجبه يجري الانتقال الى الموضوعية (المزعومة) يتجلى بكل وضوح في بعض ملاحظات عن الطريقة تسبق هذا المقطع : «أعلى من الواقع الإمكان . فهم الفينومينولوجيا قائم فقط في قبضها كإمكان» . فمن الواضح بالفعل ، بالنسبة لمن يسعى جدياً الى التغلب علمياً (وأيضاً فلسفياً) على العسف اللاعقلاني والذاتوي ، أن الواقع هو وحده يستطيع أن يقدم المحك الذي يسمح بتمييز الممكن الحق الصحيح عن الممكن المتخيل وحسب . لهذا السبب هيغل ميز بصراحة الامكان المجرد والإمكان العياني . فقط ذاتوية كيركغارد الواعية تقلب هذا الترتيب الفلسفي وتضع الممكن أعلى من الواقع ، كي تخلق مكاناً حراً - أي فارغاً - من أجل التقرير الحر للفرد المنشغل فقط بخلاص نفسه . هايدغر يقتضي هنا آثار كيركغارد ، لكن مع فرق (فرق ليس لصالح منطق ونزاهة فلسفته) : ألا وهو أنه - معارضاً معلّمه على هذه النقطة - يرسم مع ذلك موضوعية ، المقولات المنضجة على النحو المذكور (ما يدعوه « الوجودانيات ») .

عند هايدغر ، دعوى الموضوعية أبرز أيضاً منها عند شيلر ، الامر الذي لا يمنع طابع الفينومينولوجيا الذاتوي من أن يظهر عنده بشكل اوضح بكثير مما عند شيلر . هايدغر يجهد لتأسيس نظرية موضوعية عن الكائن ، لتأسيس أونطولوجيا . خليف به إذاً ان يعرف بصرامة ودقة التخوم نسبة الى الأنتروبولوجيا والحال ، حين يطرق معضلاتها الجوهرية ولا يكتفي بالنسج على الطرائقية ، يتبين ان أونطولوجيا ما هي بالواقع سوى أنتروبولوجيا مستوحاة من فلسفة الحياة ومقتعة وراء مظاهر من موضوعية . (هنا أيضاً ، هايدغر يجد نفسه إذاً امام «ثنائي مشكل» ليس له حل ، امام خيار مستحيل ، مثله مثل دلتاي سابقاً ، كما رأينا ، وهنا أيضاً نلاحظ نفس الفرق بينهما : دلتاي يتراجع امام الخيار المشكل ويحاول تجنبه ، بينما هايدغر يقطع العقلة بأناقة ، ولكن فقط في الكلام ، وعلى نحو صريح في اللاعقلانية) . من المميز ، مثلاً ، أنه يجهد للبرهان على النزوع الأنتروبولوجي الأساسي ل «المنطق المتعالي» ، لكن حتى يستطيع ان يجعل من كمنطسلفاً للفلسفة الوجودانية كما كان زيمل قد جعل منه سلفاً لفلسفة الحياة .

لكن حتى خارج تأويله لكنت ، فان هذا الاتجاه يظهر في كل مكان عنده . اليوم ، على حد قوله ، ليست الأنتروبولوجيا ميداناً خاصاً أو علماً خاصاً : «الكلمة تعين نزوعاً أساسياً للموقع الراهن للالسان

٨٦ - نفسه ، ص ٣٠٣ .

٨٧ - نفسه ، ص ٤١ و ٣٨ .

تجده نفسه وتجاه جملة الموجود. بموجب هذا الموقف الأساسي، ليس شيء معروفاً ومفهوماً إلا حين يكون وجد تفسيراً أنثروبولوجياً. الأنثروبولوجيا لا تسعى فقط إلى الحقيقة عن الإنسان، بل تطالب بأن تقرر ما الحقيقة بوجه عام يمكن أن تعني^(٨٨). ويشرح هذا الموقف، الذي يعني تمثلاً موضوعياً بين أنثولوجية والأنثروبولوجيا، بقوله: أجل، ما من عصر كان له ما لعصرنا من معارف بصدد الإنسان، ولكن «ما من عصر كذلك علم أقل من عصرنا ما الإنسان. لم يصبح الإنسان لأي عصر مُشكلاً كما أصبح لعصرنا».

ذلك ما يعبر بوضوح عن الطابع السلبي لنوازع هايدغر الفلسفية. بالنسبة له، لم تعد الفلسفة هي علم هوسرل البارد «الصارم»، ولا الطموح إلى تصوّر عياني للعالم، كما كانت الحال بالنسبة لفلسفة الحياة من دلتاي حتى شبنغلر وشيلر. دورها بالأحرى «أن تترك معلّقاً التنقيب بواسطة إستجابات»^(٨٩). بأسلوب عاطفي جياش مأخوذ عن كركفارد، هايدغر يعلّق على موقعه: «لهذا معنى، وهل لنا الحق في أن نتصوّر الإنسان، بحكم محدوديته الأكثر حميمية - كونه بحاجة إلى «الأونطولوجيا»، أي إلى فهم الكينونة - على أنه «خالق» وبالتالي «لا محدود»، بينما بالضبط ليس ثمة شيء يتنافى مع فكرة الكائن اللامحدود بجذرية أكبر مما تتنافى معها أنثولوجية ما؟... أم أننا من الآن إلى هذا الحد أصبحنا لعبات التنظيم والهياج والسرعة بحيث لا نستطيع أن نكون أصدقاء ما هو جوهري وبسيط ودائم؟»^(٩٠).

هكذا فما يسميه هايدغر فينومينولوجيا وأنثولوجيا ليس بالواقع شيئاً أكثر من وصف أنثروبولوجي، ينزع نحو أسطورة مجردة، للوجود الإنساني، وصف، عدا ذلك، في تحليلاته الفينومينولوجية العيانية، يتحوّل فجأة إلى وصف - كثيراً ما يكون مفيداً ومنتعاً - لوجود المثقف البرجوازي - الصغير أثناء حقبة أزمة الامبريالية. هايدغر نفسه يعترف بذلك، إلى حد ما. برنامج تبيان الكائن «كما هو من الوهلة الأولى وعموماً في هيئته اليومية الأكثر إنتشاراً»^(٩١). الوجه المفيد المتمتع حقاً في فلسفة هايدغر، هو أنه يصف بمتهى التفصيل كيف (الإنسان)، الذات التي هي قسند الواقع - الإنساني، يتفكك ويتبدل «من الوهلة الأولى وعموماً في هذه التفاهة اليومية.

ولو فقط من قبيل ضيق المكان، لا نستطيع أن نخط هنا هذا الوصف. لنبرز فقط أحد وجوهه، ألا وهو أن زيف الوجود اليومي عند هايدغر، ما يدعوه «إنحلال» أو «سقوط» الواقع - الإنساني، هو ذنب الحياة الاجتماعية. حسب هايدغر، إن طبيعة الإنسان الاجتماعية هي «وجوداني»

٨٨ - هايدغر: كنت ومعضلة الميتافيزيقا، فرانكفورت - على - الماين ١٩٣٤، ص ١٩٩ وبعدها.

٨٩ - نفسه، ص ٢٣٥.

٩٠ - نفسه، ص ٢٣٦.

٩١ - هايدغر، الكينونة والزمان، ص ١٦.

existential للواقع الانساني ، وهو حدّ عند هايدغير يوازي ، في دائرة الوجود ، المقولات في الفكر . الوجود الاجتماعي ، على حدّ قوله ، يمثل حكم الـ « On » ، الـ « هُم »* المجهول الهويّة . اليكم ، مأخوذاً من هذا الوصف ، شاهد طويل الى حدّ سيتيح للقارئ ان يكون فكرة عيانية عن الأونطولوجيا الهايديغرية للتفاهة اليومية : « الـ « مَنْ » Qui »* ليس لا هذا ولا ذلك ولا الذات ولا البعض ولا جمع الجميع . الـ « مَنْ » ، هو المحايد ، الـ « هُم » المجهول . . . في هذا الطابع الكتوم وغير المشاهد يبسط الـ هُم دكتاتوريته الخاصة . نستمتع ونلتذ كما هم يستمتعون . نقرأ ونرى ونحكم على الأدب والفن كما المرء يرى ويحكم . كذلك نبتعد عن « الجمهور الكبير » كما الناس يبتعدون عنه . نجد مثيراً مغضياً ما يجلبونه مثيراً مغضياً . إن الـ On ، الذي ليس كائناً خاصاً ، والذي الجميع هم إياه ، وإن ليس بوصفهم جمعاً ، هو الذي يُملي نمط كينونة اليومية . . كل واحد هو الآخر ، ولا أحد هو نفسه . الـ « هم » هو الجواب على سؤال « مَنْ » الواقع البشري اليومي ، إنه الـ لا أحد ، الذي كلّ واقع - انساني هو من هنا فريسته في الكينونة - بين - الآخرين . في السمات الجوهرية ، الموضوعية سابقاً في جلاء ، التي تميز الكينونة - بين - الآخرين اليومية ، المسافة ، العادية المتوسطة ، الدعاية ، الإغفاء من الكينونة والمبادرة الى المجاملة ، يكمن « ثبات » الواقع الانساني ، « دوامه » المباشر . . . إنهم في عالم حكم - الآخر والزيف . إن نمط الكينونة هذا لا يعني أيّ تقليل من تصنّيع الواقع - الانساني ، كما ولا الـ On المعتبر شخصاً هو عدم . بالعكس ، في نمط الكينونة هذا ، الواقع - الانساني هو واقع بالغ ، اذا بـ « واقع » عينا الكينونة حسب الوجود . أجل ، ليس ثمة On أكثر تماثية وجوداً في ذاته . كلما تجلّى الـ On في العَلَن ، كان سرّاً خفياً لا يُقبض عليه . ولكن أقل من ذلك أيضاً أن يكون لا شيء . لـ « الرؤية » الأونطية الأونطولوجية* بلا أحكام مسبقة ، ينكشف بوصفه « الذات - الموضوع الأكثر واقعية » لليومي»^(١٧) .

إن هذا النوع من الوصف يؤلف الشطر الأقوى والأكثر إيجاءً في الكينونة والزمان . على الأرجح ترجيحاً كبيراً بفضل أمثال هذا الوصف مارس الكتاب نفوذاً بهذا الاتساع وهذا العمق . هايدغير يعطي هنا ، بوسائل الفينومينولوجيا ، سلسلة من لوحات توضّح الحياة الداخلية وتصور العالم لدى المثقفين الألمان الأخلاقيين في التفكّك في سنوات ما بعد الحرب . هذه اللوحات موحية لأنها تقدّم - بدون أن تتخطى مستوى الوصف - صورة صحيحة وأمينّة عن المنعكسات النفسية التي يطلقها واقع الرأسمالية الامبريالية

[On* : ضمير مجهول ، بمعنى : هم ، الناس ، بعض الناس ، المرء ، الخ . . . وهو Sujet فاعل ، مبتداً ، عادة مفرد ، محايد في الجنس - مقولة مركزية في فلسفة هايدغير] .

[* الذي ، التي ، الذين ، الخ . . . محله في الجملة : فاعل مبتداً Sujet وغير ذلك ، يدل على شخص أو أشخاص - ضمير نسبي ، و ضمير استفهام (On) ضمير غير معرف] .

[* أي الوجودية الكينونية أونتي Ontique عند هايدغير وخلفائه : ما يخص الكائن المفرد والعائي ، مرادف « وجودي »] .

٩٢ - نفسه ، ص ١٢٦ وبعدها .

لما بعد الحرب عند الذين ليسوا قادرين ولا مستعدين للارتفاع فوق التجارب المعاشة لوجودهم الفردي في اتجاه الموضوعية ، اي بالسعي الى توضيح الأسباب التاريخية لهذه التجارب . هايدنغر عدا ذلك ليس الوحيد في عصره : ثمة نزوعات مشابهة تتعبّر ليس فقط في فلسفة ياسبرس ، بل ايضاً في قسم كبير من أدب تلك الحقبة (لنذكر فقط برواية سيلين Céline : رحلة الى نهاية الليل، ب جويس، جيد، مالرو، الخ . . .) . ولكن ، مع الاعتراف بالصواب الجزئي لهذه اللوحات الوصفية ، لا يمكن التملّص من سؤال : بأي قدر تتفق مع الواقع الموضوعي ، بأي قدر تتخطى الطابع المباشر لردود فعل الذات ؟ بديهي أن هذا السؤال ذو أهمية حاسمة ، لا سيما بالنسبة للفلسفة . ففي الأدب ، إن جودة عمل من الأعمال تتوقّف هي ايضاً على عيانية وعمق التمثيل الذي يعطيه هذا العمل عن الواقع ، لكن حرية التصرف المتاحة للكاتب أوسع بكثير . بيد أن العضلات الناجمة عن ذلك لا تقع في إطار دراستنا .

حقيقة أن لوحات هايدنغر تنتسب الى الحالات النفسية التي سببتها أزمة الرأسمالية الامبريالية بعد الحرب لا يشهد عليها فقط النفوذ الذي مارسه كتاب الكينونة والزمان بعيداً وراء الأوساط التي كان لديها اهتمام حقيقي بالفلسفة . هذه الحقيقة كثيراً ما أبرزها النقاد الفلسفيون ، في إستحساناتهم كما في استنكاراتهم . إن ما يصفه هايدنغر - بطبيعة الحال مع تذبذب الوقائع بمثالية جنزية ، أي مع تشويها - هو القفا الذهني ، البرجوازي والذاتي ، للمقولات الاقتصادية للرأسمالية . من وجهة النظر هذه ، هايدنغر يمدّ اتجاه زيمل : «إضافة طبقة تحت بناء المادية التاريخية» ، من أجل إظهار الأسس الفلسفية أو حتى الميتافيزيقية ، كما يُقال ، لهذا المذهب . غير أن الفرق الذي يفصلهما هو هنا أكثر فائدة من قرابتهما . إنه يجد تعبيره في طريقة كما وفي جو العمل الهايدنغري على حد سواء : من وجهة نظر الطريقة ، بهذا المعنى وهو أن عند هايدنغر ، بخلاف زيمل الذي ينقد المادية تصرّيحاً ويسعى الى «تعميق» هاموؤلاً لياها في اتجاه مذهبه الخاص ، ليس فقط اسم ماركس لا يُذكر (في الكينونة والزمان) ، حتى حين يُلَمَح اليه بشكل جليّ ، بل ايضاً ، من وجهة نظر المحتوى ، جميع مقولات الواقع الاقتصادي الموضوعية تختفي .

طريقة هايدنغر أكثر جنزية في ذاتيتها : بياناته الوصفية تدور جميعاً بلا استثناء على الانعكاسات السيكلولوجية للواقع الاجتماعي والاقتصادي . هنا يظهر بشكل عياني التآكل العميق للفينومينولوجيا والأونطولوجيا وطابع هذه الأخيرة الذاتوي المحض رغم كل الموضوعية التي يعزوها لها هايدنغر . بل يمكن الذهاب حتى القول إن هذا التوجّه نحو الأونطولوجيا (الموضوعية المزعومة) يجعل التصوّر الفلسفي للعالم أكثر ذاتية ايضاً مما كان في زمن الذاتية المعلنة والجنزية ، ذاتوية زيمل مثلاً . فعند هذا الأخير ، نرى على الأقل تظهر كومضة ضعيفة ، الملامح الشاحبة والمشوهة للواقع الاجتماعي الموضوعي ، بينما هايدنغر يحوّل هذا الواقع الى تعاقب حالات نفسية توصف حسب الطريقة الفينومينولوجية . هذا الشكل الجليد للطريقة يرتبط على نحو وثيق جداً بتحول الجوّ: زيمل كان يُنضج منظومته وقت كانت

فلسفة الحياة ، الحديثة العهد ، لا تزال كلها آمل . حتى وإن كان يسجل « مأساة الثقافة » وينقد المدنية الرأسمالية ، فقد كان المال بعد بالنسبة له ، كما يذكر القاريء « حارس الجوانية » . بالنسبة لهايدغر ، هذه الأوهام انهارت منذ أمد طويل . الفرصة مؤاتية لتخليّ داخلية الفرد عن فتح العالم . لم يعد يعتبر العالم الاجتماعي الذي يحيط به شيئاً ما ، مع كونه مشكوكاً فيه ، يفسح مجالاً حراً لعمل الجوانية الخالصة ، بل تهديداً لا يُقبَض عليه ضدّ كل ما يصنع جوهر الذاتية . بالتأكيد ليس ذلك تجربة جديدة للأفراد البرجوازيين في ظل الرأسمالية . إِبسن Ibsen ، مثلاً كان قبل سنوات كثيرة ، كتب مشهداً فيه بطله (بر غونت) Peer Gynt - رمزُ معضلة غياب الجوهر أو معضلة جوهرية حياته الخاصة - يقشر بصله ، ولا يجد الأَقْشَرات ، وليس نواة مركزية . هذه التجربة المعاشة لـ « بر غونت » ، الذي شاخ واليائس من نفسه ، تغدو الحكمة التي ترشد لوحات وصف هايدغر . ذلك هو معنى حكم الـ « On » ، أي (إذا ترجنا في لغة الحياة الاجتماعية) : حكم الحياة العامة في الديمقراطية البرجوازية في العصر الامبريالي ، مثلاً في زمن جمهورية فايمار : « الفهم في الـ On يخدع نفسه دوماً في مشروعاته فيما يتصل بالامكانات الحقيقية للواقع الانساني »^(٩٣) . بالنسبة لهايدغر ، هذا بمثابة دليل أنطولوجي على مناهضة - الديمقراطية . وهو يبسط هذه الفكرة بمفردات بالغة الانحاء : « الواقع - الانساني يلقي بنفسه خارج نفسه في نفسه ، في الهوة التي ليس لها قاع وفي عدم اليومية الزائفة غير - الحقيقية » . هذا ، بالضبط الذي تخفيه الحياة العامة والذي يُؤخَذ بوصفه « الحياة العيانية » ، بينما هو ليس سوى زوبعة خادعة : « هذه القطيعة العنيفة والمستمرة مع الحقيقي الأصيل ، التي مع ذلك تعطي وهمه ، وفي الوقت نفسه السقوط في الـ On . . . بالتالي ، إن الهيئة اليومية الأكثر انتشاراً للواقع - الانساني يمكن أن تُعرَف : الكائن في العالم مكشوفاً بشكل مزور ، في آن معاً مقدوفاً وقاذفاً - الى الأمام ، قاذفاً (شارعاً) ، معلقاً مربوطاً في كينونته في العالم وفي كينونته - مع - الآخرين بقدرته - على - أن يكون »^(٩٤) .

نشاهد هنا بوضوح أن الانتقال عند هايدغر من الفينومينولوجيا الى الأونطولوجيا هو جوهرياً موجّه ضد المنظور الاشتراكي للتطور الاجتماعي ، مثل ويقدر الطريقة اللاعقلانية لجميع المفكرين البرجوازيين الرئيسيين منذ نيتشه . الأزمة الألمانية لما بعد الحرب واشتداد صراع الطبقات الناجم عنها - مع وجود

٩٣ - نفسه ، ص ١٧٤ .

٩٤ - نفسه ، ص ١٧٨ و ١٨١ . [عند هايدغر ، pro-jet , projet ، مشروع وقذف - الى - الأمام ، هو صفة الـ Dasein ، الواقع الانساني ، المقذوف الى أمام نفسه بالانشغال الذي يربطه بالعالم . كل هذه القصص من الوجودية المعاصرة فيها على صعيد نظرية المعرفة وتصور العالم هروب من المسالية الهيغلية - الماركسية - اللينينية ، وتحول (فوري وأصلي) نحو الذاتية والفردوية والسيكولوجية ، على قاعدة نفسية المتخف البرجوازي - لسوء الحظ : الماركسيون كأنهم حذفوا هذه المسالية ، رغم وضوحها الحاد ، في بعض أهم نصوص ماركس ولينين . . .]

وتوطّد الاتحاد السوفياتي في الصعيد الخلفي ، وانتشار الماركسية ، التي أتماها لينين وستالين ، في الطبقة العاملة وأيضاً بين المثقفين - يدفعن الرجال بقوة أكبر بكثير مما في العصور الهادئة الى اتخاذ موقف شخصياً . هايدنغر ، كما رأينا ، لا يكافح بالتصريح النظريات الاقتصادية للماركسية اللينينية ، ولا عواقبها على الصعيد السياسي - لا هايدنغر ولا الطبقة التي يمثلها بقادرين على ذلك - . يحاول بالأحرى تجنّب استخلاص النتائج اللازمة بالقائه الشبهة على كل فاعليه عامة للانسان ، واصفاً إياها بأنها « غير حقيقية » بأنها « مزيفة » ، من وجهة النظر « الأونطولوجية » .

شعور الانسان البرجوازي بأنه يصير لاجوهرياً ، بل بأنه يُقلّص الى عدم ، يعانيه كل مثقفي هذا العصر . لهذا السبب فتحليلات هايدنغر المعقّلة واستبطاناته الفينومينولوجية الثقيلة تصادف مادة غزيرة في التجارب المعاشة لهذه المرتبة الاجتماعية وتجد لديها طينياً واسعاً . هايدنغر يعظ بالتخليّ عن كل فعل اجتماعي كما في الماضي كان شوبنهاور يدعو الى الانصراف عن فكرة التقدم البرجوازية ، عن الثورة الديمقراطية . مع ذلك ، فالتخليّ الذي يشرّبه هايدنغر يحتوي ضمناً على موقف أشد رجعية من هيدويّة* شوبنهاور . بالتأكيد ، هذه الهيدويّة استطاعت ، حين دخلت الثورة في مرحلة حادة ، أن تصبح فجأة ، عند هذا الذي كان قد أعلنها ، فاعلية مضادة - للثورة ، ولقد بينّ نيتشه كم كان سهلاً ، ذهاباً من شوبنهاور ، أن يصير المرء عاملاً نشيطاً مضاداً - للثورة ، في الفلسفة . يمكن القول بدون كبير مبالغة أنه توجد ، في العصر الذي تناضل فيه البرجوازية الامبريالية ضد الاشتراكية ، نفس العلاقة بين هايدنغر وهتلر - روزنبرغ التي كانت موجودة في الماضي بين شوبنهاور ونيتشه .

أجل ، الحوادث لا تتكرّر أبداً بشكل ميكانيكي ، بما في ذلك في تاريخ الفلسفة . النغم العاطفي والبشري الذي يرأس هذا الرفض لأي فعل مختلف جداً بل ومنعارض عند شوبنهاور وعند هايدنغر . عند هذا الأخير ، لم يعد اليأس يترك ، كما كانت الحال عند شوبنهاور ، المكان حراً للفرد من أجل تأمل ديني واستيطقي (محرر من هذا العالم) . الآن بات الوجود الفردي كلّ مهتداً . وحتى إذا كانت وحدانية الطريقة الفينومينولوجية تعطي عن الأمر صورة مشبوهة ، فانه يظلّ مع ذلك واقعة اجتماعية : تلك حالة الفرد البرجوازي السيكلوجية (وبخاصة المثقف) في العصر الذي فيه رأسمالية المونوبلات آخذة في الانحلال وأمام منظور هلاكها . يأس هايدنغر إذاً ذو طابع مزدوج : هذه ، من جهة ، التعرية التي لا ترحم ، تعرية العدم الداخلي للفرد في عصر أزمة الامبريالية . ومن جهة أخرى - لأن الأسس الاجتماعية لهذا العدم تُصنّم تحت شكل لا زمنيّ ومناهض للمجتمع - ، إن الشعور المثار على هذا النحو يمكن بمنتهى السهولة أن يتبدّل الى نشاطية رجعية يائسة . يقيناً ، ليس من قبيل الصلفة أن دعاية هتلر تنادي اليأس بلا انقطاع : حين تخاطب الجماهير الكادحة ، تنادي اليأس الناجم عن حالتها الاجتماعية والاقتصادية . وحين القضية هي المثقفون ، فان هذا الجو من العدم ومن اليأس ، الذي الى حقيقته الذاتية يستند هايدنغر ،

[*] *quiétude* : هدوء ، راحة ، تأمل ، امتناع عن الفعل وسكينة .]

والذي هو يضعه في مفاهيم، يحوكه ويجلبه روحانياً بالفلسفة، ويقدمه باعلانه (حقيقياً وأصيلاً وغير زائف) إن هذا الجو هو الذي يوفر الأرض الأنسب والأصلح للدعاية الهتلرية.

كائن اليومية هذا ، كائن سيادة الـ On ، هو إذاً بحقيقة الكلام لا - كائن . وبالواقع ، هايدغر يعرف الكائن لا بوصفه معطى مباشراً ، بل بوصفه أبعد الموجود ، الذي نحن إياه أنفسنا ، هو ، من وجهة النظر الأونطولوجية ، ما ثمة أبعد ما يكون . هذا العنصر الأكثر حقاً وأصالة في الانسان هو ما يُنسَى ويُدفن في اليومية . دور الأونطولوجيا هو بالضبط انتشاله من النسيان .

هذا الموقف تجاه الحياة (الحياة الاجتماعية في زمنه) يحدّد كل طريقة هايدغر . سبق أن بيّنا مراراً الذاتية التي لا تُقهر للفينومينولوجيا والموضوعية - الزائفة للأونطولوجيا . ولكن الآن فقط ، إذ يحضر أمامنا محتوى وبنية المنظومة الهايدغرية بشكل عياني بعض الشيء ، يظهر بوضوح أن هذه الطريقة ، رغم هشاشتها الموضوعية ، كانت الوحيدة الممكنة للوصول الى الأهداف التي أرادها . بالفعل ، عند هايدغر ، ليست المسألة ، في حياة البشر الاجتماعية ، هي العلاقة بين الذاتية والموضوعية ، ولا العلاقة المتبادلة بين الذات والموضوع ، بل هي (الأصالة) أو (الزيف) داخل الذات وحيدة التجاوز الأونطولوجي للواقع الموضوعي (الموضوع بين قوسين) لا ينزع إلا في الظاهر ، فقط في قاموس المصطلحات الطرائقي ، نحو موضوعية ، بينما في الواقع الأونطولوجيا إنما فقط تندار نحو طبقة أدنى ، أعمق على زعمها ، في الذاتية . بل يمكن القول إن مقولة (أو «وجودنا» «un existential») عند هايدغر ، إنما تعبّر بشكل أكثر حقاً وأصالة عن الكائن وتقترّب منه أكثر كلّما كانت أقلّ إنشعاباً بتعيينات الواقع الموضوعي . لهذا السبب فالمقولات التي نجدها عنده (غطية إنفعالية أولون عاطفي ، هم ، قلق أو قلقان) ، نداء الوجدان ، الخ . . .) تحمل جميعها طابعاً ذاتياً بحزم .

والحال ، بحكم ذلك ، على الأونطولوجيا الهايدغرية حتّى أن تصير لا عقلانية أكثر فأكثر مع سير إنسباط جوهرها الحقيقي . لا ريب ، هايدغر يحاول على الدوام تجنّب اللاعقلانية . يجهد هنا أيضاً للارتفاع فوق التعارض بين العقلانية واللاعقلانية ، و ، في معضلة المثالية والمادية ، للعثور على (طريق ثالث) في الفلسفة . ولكن ذلك له مستحيل . إنه ينقد مراراً حدود العقلانية ولكنه يضيف الى هذا النقد هذه الكلمات : (ليس أقلّ حجماً تزوير الظواهرات التي تنفيها الى حرّم اللامعقول . اللاعقلانية - بوصفها معارضة للعقلانية - لا تتحدّث إلا بنظرات ملوثة عن هذا الذي عنه هذه الأخيرة عمياء) (١٥) . لأنّ تُعرّف ، لذا ليس ممكناً ل هايدغر واقعياً أن يتلافى اللاعقلانية . فاذا صَفَّينا من الموضوعية كل ما يتصل بالواقع القابل المعرفة وإذا كانت هذه الموضوعية متكوّنة فقط في الجوانب الخالصة ، فمن المحتوم أن تكون النتائج المحرزة هكذا ذات طابع لا عقلائي .

هذا ما كان سابقاً يحصل عند كيركغارد . غير أن هذا الأخير ، وإن كانت عنده إمكانية العمل بمقولات لاهوتية والوصول هكذا الى عقالة - زائفة وجدل - زائف ، لا يتراجع أمام أقصى النتائج . وبالضبط أمام أهم معضلات (الوجود) ، يتحدث عن (المفارقة) أي عن لا عقالة . ثمة بالمقابل شيان ينقصان هايديجر : من جهة ، إمكانية اللجوء الى مقولات لاهوتية بشكل صريح ، ومن جهة أخرى ، شجاعة أن يعلن نفسه بمثل تلك الصراحة مؤيداً للأعقلانية . ولكن كل لوحات هايديجر الاونطولوجية تبين أننا بحرمان تعيينات الواقع الموضوعي من أية موضوعية إنما ننتهي بالفعل - وبصرف النظر عن أقواله - الى اللاعقلانية . لن نذكر سوى مثال واحد . هايديجر يتكلم عن (نغم عاطفي) ^(١٦) . هذا النغم أساساً متحجّب في سؤاله (لماذا ؟) و (من أين تأتي ؟) و (الى أين تذهب ؟) . (هذا يجعل أن ال Dasein متحجّب في سؤاله (من أين أنت آت ؟) وسؤاله (الى أين أنت ذاهب ؟) ولكنه بذلك يظهر لنفسه مكشوفاً أكثر ومُستفراً لنفسه أكثر ، ال (هذا كائن) ، وحسب ، وهو ما ندعوه عزلة الكائن * المقذوف المتروك عند (كينونته هنا) ، في القدر الذي فيه هذا (هنا في - العالم) . ولكن الزيف الصناعي الناتج عن ذلك ليس له طابع واقعة خام ، طابعاً بسيطاً ولا يقلص ، بل هو خاصة جوهرية في ال Dasein يأتي بها في الوجود ، وإن كانت في البداية مكبوحة) ^(١٧) . بقدر ما يوجد هنا - حسب (مشروع) هايديجر - تدخل من الكينونة أونية في هذا الاتجاه ، فإن ما يُعثر عليه بهذه الطريقة (والوسيلة التي بها يعثر عليه) لا يمكن أن يكون إلا من طبيعة لا عقلانية . السبيل الذي يقود الى الكينونة لا يمكن أن يكون سوى رمي كل تحديدات الواقع الموضوعية . أونطولوجيا هايديجر تطالب على الدوام بهذا النبذ ، كي يستطيع الانسان (الذات ، الكائن - هنا) أن يطرح نفسه من سلطان ال (on) الذي يجعله لا جوهرياً ولا حقيقياً .

نرى إذاً أن الأونطولوجيا الهايديجرية تتحوّل فجأة الى أخلاق ، بل الى وعظ ديني . هذا الشكل الأخلاقي والديني الذي تتخذه نظرية المعرفة يكشف أيضاً النفوذ المقرر الذي مارسه كيركغارد على طريقة هايديجر وأسلوبه في وضع المشكلات . هذا التبشير يدعو الانسان الى الصير (جوهرياً) ، الى الاستعداد لسماع وفهم (نداء الوجدان) ، كي يصل الى (التقرير العازم) . هايديجر يصف أيضاً هذه السيرة بشكل مفصل . ليس بوسعنا هنا سوى خطّ عنصرها المركزي باقتضاب . الأونطولوجيا تكشف عدم الواقع - الانساني المتخفي في (السقوط) (جوهر العدم العادم أصلياً ، هو أنه يضع الواقع - الانساني أولاً أمام الموجود كموجود . . . الواقع - الانساني يعني : كينونة - نمسوكة في - العدم) ^(١٨) .

٩٦ - نفسه ، ص ١٣٥ .

[Dasein* : كائن هنا ، كينونة هنا ، موجود ، « واقع انساني »] .

[déréliction de l'étant* : عزلة ، ترك ، تخل . . . حالة الانسان المقذوف في العالم ، بلا سند او معين . . .] .

٩٧ - نفسه ، ص ٣١١ .

٩٨ - هايديجر ، ما هي الميتافيزيقا ؟ ، بون ١٩٢٦ ، ص ١٩ وبعدها .

هكذا جوهر « الواقع - الإنساني » الهايديغري . البشر ليسوا مختلفين إلا إذا وبقدر ما هم يعون ذلك أو لا يعونه . الوعي الأخلاقي هو الذي يحقق هذا الأخذ للوعي : « الوجدان (الأخلاقي) نداء يطلقه الهم في حضن لا راحة ولا سكينه » الكينونة في العالم » . إن « الواقع الإنساني » هو المدعو إلى أن يشعر بأنه حقاً مذنب . . . واقعة منهم النداء تكشف للواقع الانساني ارتباك وقلق مفرديته « (١١) » .

وفهم هذا النداء يقود الإنسان إلى « القرار الحسام العازم » . هايديغر يُبرز بكثير من ألوان الهوى والانفعال معنى « مقولة الوجود » هذه . بعد قراءة التحليلات الأنفة ، ما من شخص سيفاجأ بأن يرى هايديغر ينفي بشدة أن يكون بإمكان « القرار العازم » أن يخلق أدنى تغير في العالم الذي يحيط بالإنسان . حتى هيمنة ال On لا تهتز بذلك : « العالم الحاضر مباشرة لا يتغير » في محتواه » . . . إن لا عزم ال On يبقى بلا مساس ، ولكنه ببساطة لا يستطيع بعد الآن أن يتحدى الوجود الذي بات عازماً « (١٢) » . هنا ، طرائقية ومحتوى الفلسفة الهايديغرية يعبران في مفردات بالغة التعقيد (ولكن فيها شعر على نحو خاص بالتصنع) عن المشاعر التي يعانها المثقف البرجوازي - الصغير إزاء الحياة ، في عصر أزمة خطيرة : إنه يريد أن يُبعد الخطر الذي يهدد « وجوده » هـ ، ولكن على نحو لا ينجم عنه بأي حال الإلزام بتحويل شروطه الحياتية الخاصة أو بالإسهام في تحويل الواقع الاجتماعي الموضوعي . مهما يكن هايديغر غامضاً ، فإن قرأه هايديغر لم يخطئوا على هذا المعنى لفلسفته .

النتيجة التي وصل إليها هايديغر هي إذاً الإقناع بأن الوجود بوصفه الوجود مذنب . والحياة الحقّة للإنسان العازم قوامها الاستعداد للموت : « دفعة الممكن المستبقة » ، هكذا المصطلح الذي يستعمله لتسمية ذلك . هنا أيضاً ، نرى يظهر كيركغارد ، أجل بدون لاهوته البروتستانتية .

بطبيعة الحال ، إن لاهوت هايديغر - لاهوتاً بلا دين وضعي ولا إله شخصي - يجب أن يحوي ، ككل أشكال فلسفة الحياة ، نظرية عن الزمان . هذا أيضاً ضرورة طرائقية . بالفعل ، التعارض الصلب بين المكان والزمان هو إحدى أضعف نقاط العقلانية غير الجدلية . ولكن في حين أن هذه النقطة الضعيفة لا يمكن أن تُصفى فعلاً إلا إذا أُقيمت علاقة متبادلة جدلية ، مؤسسة في الواقع الموضوعي ، بين المكان والزمان ، فإن « فلسفة الحياة » اللاعقلانية قد وجّهت دائماً هجماتها الأكثر حدة ضد مفهوم زمان العقلانية وهي تعتبر الزمان والمكان مبدئين على طرفي تعارض بل وعدوين (كما كانت تقيم تعارض ثقافة ومدنية في ميدان السوسيولوجيا) . إن فلسفة الحياة تعلق أهمية كبيرة على الاستيلاء على الزمان (ذلك هو الوجه الآخر للنية السجالية التي تحدثنا عنها لتونا) ، لأن نمائلاً التجربة المعاشة والحياة (الوجود) ، المماثلة التي لا غنى لموضوعيتها - الزائفة عنها ، ليست ممكنة إلا مع تصوّر لا عقلائي وذاتوي للزمان يستجيب لهذا الاشتراط .

٩٩ - هايديغر ، الكينونة والزمان ، ص ٢٨٩ - ٢٩٥ .

١٠٠ - نفسه ، ص ٢٩٧ .

هايديغر يعلّق أهمية كبيرة على هذا الأخير . يرفض برغسون بقوة ، يدين فيه عملاً للتصور « المتبدل » للزمان (يوجّه نفس اللوم إلى أرسطو وإلى هيغل) . هذا الزمان « المتبدل » هو الزمان العادي ، الذي يعرف ماضياً وحاضراً ومستقبلاً ، هو زمن الكون « الساقط » ، كون الـ On ، الزمن المقاس ، زمن الساعة الجدارية ، إلخ . . . أما الزمان الحقيقي فهو ، بالمقابل ، يجهل التعاقب : « المستقبل ليس آخر من الماضي والماضي ليس أبكر من الحاضر . الزمنية تنزمن بوصفها مستقبلاً كائناً . كان كائناً ويتكون كحاضر »^(١٠١) .

من وجهة نظر نظرية المعرفة ، هايديغر لا يتميز عن برغسون (ولكن ليس عن أرسطو وعن هيغل) إلا بفروق دقيقة في اللون . فالإثنان - برغسون و هايديغر - يعارضان الزمان الواقعي الموضوعي بزمان معاش ذاتياً يعتبرانه الزمان الحقيقي الصحيح . مع هذا الفرق الوحيد ألا وهو أن الزمان المعاش ، عند برغسون ، الذي تنتمي نظريته في المعرفة جوهرياً إلى عصر ما قبل الحرب والذي تُظهر فلسفته تألفاً كبيراً مع زميل والبراغماتية ، كان عضواً للاستيلاء على العالم من قبل الفردية الذاتية ، في حين أن الزمان « الواقعي » في الفلسفة الهايديغرية ، وهي تعبير انزعاج اليوم التالي للعيد ، يتعد عن هذا العالم ، يتخذ هيئة لاهوتية بتفرغه من محتواه ويتركز حصراً على لحظة القرار الداخلي . لذا ، فبرغسون يوجّه هجماته قبل أي شيء ضدّ الزمان « المكاني » ، ضدّ الجهاز المفهومي للعلوم الدقيقة . زمانه « الواقعي » موجّه نحو التجربة الفنية ، بينما عند هايديغر ، الزمان المتبدل يوافق الواقع - الإنساني فريسة الـ « On » والزمان الواقعي موجّه نحو الموت . (هنا أيضاً ، يمكن بسهولة أن نرى أن الفرق بين تصور الزمان عند هايديغر وعند برغسون ذو طابع إجتماعي وهو محدّد من قبل طبيعة العدو الذي ينبغي مكافحته . مساجلة برغسون موجّهة جوهرياً ضدّ مفهومة العالم المادية الخاصة بعلوم الطبيعة في عصر البرجوازية الصاعدة ، بينما هايديغر ، بما في ذلك في نظرية الزمان وتصور التاريخ المتصل بها اتصالاً وثيقاً ، يعارض بشكل خاص العدو الجديد ، المادية التاريخية ، التي أضحت الآن نفوذها يحسّ في كل مكان) . ولكن عند الإثنان معاً ، رغم هذا الفرق ، مفهوم الزمان يخدم في إنضاج فلسفة لا عقلانية . هايديغر ، أجل ، « يكتشف » أن الزمان يلعب دوراً مركزياً ، لم يُلاحظ إلى هنا ، في نقد العقل الخالص لـ كنت ، وخصوصاً في الفصل عن التخطيطية المبسطة . إن هذا الموقع المركزي ، يشرح هايديغر ، « يزعم سيادة العقل والفهم . « المنطق » يجد نفسه محروماً من السمو الأولي الذي ناله منذ البدء ، في الميتافيزيقا »^(١٠٢) . هايديغر يجعل إذاً من كنت أحد أجداد اللاعقلانية الحديثة .

هذا التصوّر للزمان يبيّن أن النزوع الثاني لهايديغر ، مجهوده ليبرهن أن التاريخية الابتدائية لـ « الواقع - الإنساني » هي أساس القبض على التاريخ ، ما هو إلا خداع . هايديغر محقّ حين يعارض النيوكتين الذين يسعون إلى تأسيس التاريخية انطلاقاً من « وضع » ذاتي ، حين يبيّن أنه ينبغي أن

١٠١ - نفسه ، ٣٥٠ .

١٠٢ - هايديغر ، كنت ، ص ٢٣٣ .

يكون الكائن تاريخياً حتى يكون ثمة علمٌ تاريخ. كما على نقاط عديدة، إن فلسفة الحياة تعول هنا أيضاً على انهيار المثالية غير الجدلية. أما هايدغر، فنجله بعيداً وراء النيوكنطين حين يحدّد عياناً تاريخيّته «الوجودانية» بشكل منسجم، يقدّر أن الظاهرة الأولى للتاريخ هي الواقع الإنساني، أي حياة الفرد، تسلسل الحياة بين الولادة والموت». هنا أيضاً - تماماً حسب الطريقة الدلّكيّة لفلسفة الحياة - التجربة المعاشة هي المقرّرة. «قوامه (قوام هذا التسلسل - ج. ل.) تعاقب تجارب معاشة في الزمان» (١٠٣). يتج عن ذلك تشوّه مزدوج. أولاً، ليست الوقائع التاريخية في الطبيعة هي التي تُعتبر الوقائع «الأصلية» (نظرية كنطولابلاس، الداروينية، إلخ. . .)، تسلسل التجارب الإنسانية المعاشة، البعيد عن أي «طابع أصلي»، هو الذي يُستحضر كنقطة انطلاق، كـ «ظاهرة أولى». ثانياً، هايدغر لا يلاحظ أن «ظاهرتة الأولى» هي ظاهرة مشتقة: نتيجة للكينونة الاجتماعية، لممارسة البشر الاجتماعية، التي يجب أولاً أن تكون موجودة كي يكون ممكناً حصول مثل هذا «التسلسل» للتجارب المعاشة. بالقدر الذي فيه يقبل هايدغر بوجود رابطة بين هذين الميدانين، يدينها بقوله إنها جزء من الـ «On». بهذا عينه، ليس فقط يعزل عن التاريخ الواقعي بل يضع أيضاً في معارضته النافية، مشتقاً مشوهاً من ممارسة البشر الاجتماعية يعتبره «ظاهرة أولى» للتاريخ، أصلياً. هذا الوضع، الذي يزور إلى هذا الحدّ بنية الواقع، يُظهر بكل وضوح طابع الفلسفة الهايديغرية قبل الفاشي، الممهّد للفاشية. وبما أنه ينطلق من هنا كي «يؤسّس أونطولوجياً» التاريخيّة الأولى، يتج عن ذلك بالضرورة التمييز الجوهرّي الذي يقيمه بين تاريخ «حق» وتاريخ «زائف». - «طبقاً لتجذّر التاريخيّة في الهمّ، إنّ الواقع - الإنساني يوجد تاريخياً على نحو حق أصيل أو غير حقّ وزائف» (١٠٤).

والحال، حسب التصور الهايديغري للتاريخ، بالضبط التاريخ الواقعي هو الزائف، كما الزمان الواقعي كان الزمان «المبتذل». بناء على ذلك، فهو، اذ يزعم تأسيس التاريخ على الكينونة، يحذف بالحقيقة كل تاريخانية بعدم قبوله كتاريخي سوى «العزم» الأخلاقي لبرجوازيه - الصغير. أصلاً في تحليل «الواقع الإنساني» اليومي، كان هايدغر يرفض كل توجه للكائن الإنساني نحو وقائع او تيارات موضوعية للحياة التاريخية والاجتماعية. كان يعلن آنذاك: «لَيُنْكِرُ المرء إنكاراً تاماً ما عليه تُظِلّ الحالة النفسية (Stimmung) * وكيف تُظِلّ عليه، اذا ماثل ما هو مكتشف مع ما الواقع الإنساني في هذه الحالة النفسية يعرف ويعلم ويعتقد «في آن معاً». حتى اذا كان الواقع الإنساني «متأكّداً» من «الى أين أنا ذاهب؟...» في الايمان، أو كان يفكر أنه يعلم «من أين آت؟» بالمعرفة العقلية، فإن هذا لا ينزع شيئاً من الواقعة الظاهرانية، واقعة أن حالة النفس تسوق الواقع الإنساني أمام الواقعة الخام لكينونته

١٠٣ - هايدغر، الكينونة والزمان، ص ٣٧٣ وبعدها.

١٠٤ - نفسه، ص ٣٧٦.

[* بمعنى: استعداد، مزاج... الكلمة الفرنسية هنا: etat d'ame].

هنا ، التي تمثل له تحت هيئة مُلغزة بلا رحمة . من وجهة نظر الأونطولوجيا الوجودية ، لا يوجد أدنى تبرير لارادة تخفيض « بداهة » الكينونة هنا بقياسها باليقين المبرهن بالضرورة الذي تعطيه المعرفة النظرية ، معرفة ما هو هنا لا أكثر ، ما هو ، وحسب» (١٠٥) .

إن توضيح الواقع - الانساني لا يمكن اذاً أن يأتي إلا من الداخل . كل معرفة موجهة صوب الموضوعي - أو مزعومة كذلك ، حسب هايدغر - تؤدي الى السقوط ، تسلمنا للـ « On » ، للزائف غير الحق . هايدغر اذاً منطقي تماماً حين ، في تحديد زمنية الواقع - الانساني ، يرفض بنفس العزيمة كل عنصر تاريخي موضوعياً . الزمانية الهايديغرية ليس لها بالتالي أي شأن مع حقيقة أن « الواقع الانساني يظهر في تاريخ كلي كوني » (١٠٦) . هنا هايدغر يجادل بحق ضد الطريقة القديمة التي كان بها المثاليون يؤسسون نظرية التاريخ . « رابطة معضلات التاريخ ، على حد قوله ، يجب أن لا يُبحث عنها في علم التاريخ . . . متى يمكن أن يصير التاريخ موضوعاً ممكناً للعلم التاريخي ، هذا ما لا يمكن استنتاجه الا من نمط كينونة التاريخ ، من التاريخية ومن تجلّرها في الزمانية » (١٠٧) . هنا أيضاً ، هايدغر يعول ، ليس بلا مهارة ، على انهيار المثالية ، معطياً الانطباع بأنه يجعل من الجوهر التاريخي للواقع الانساني نقطة انطلاق التاريخ . والحال ، من جهة ، إن هذا الواقع الانساني نفسه هو عنده ، كما رأينا ، محدد بشكل ذاتوي تماماً . ومن جهة أخرى ، إن هايدغر « يُنظف » جذرياً زمانية الواقع - الانساني الأصلية من أية علاقة مع التاريخ الواقعي ، مع التاريخ الموضوعي . اذ ، « طبقاً لتجلّز التاريخ في الهم ، يوجد الواقع - الانساني تاريخياً بشكل حق أصيل او زائف غير حق » (١٠٨) . ومن هذا يمكن أن يستنتج فيما بعد بشكل منسجم : « الكينونة الحقّة من أجل الموت ، أي محدوديّة الزمانية ، هي الأساس الخفي لتاريخانية الواقع الانساني » (١٠٩) .

هنا ، هايدغر يضع أيضاً ، بطبيعة الحال ، تاريخية غير - حقّة ، زائفة ، طبقاً للمحتوى الجوهرى لتصوره ، تقريباً على سبيل التسوية . اذ ، اذا كان الشيء الوحيد الذي يهمّ في التاريخ هو ما يمكن دعوته « خلاص النفس » (بلغة أهل اللاهوت) ، عندئذ لا نرى كيف كل الباقي ، الذي يمكن أن يكون دوره على الأكثر ، أن يحولنا عن الكينونة في التاريخ ، كيف يمكن أن يكون هو أيضاً ذا طابع تاريخي . والحال ، هايدغر يقول تارة بتاريخية أولى وتاريخية ثانية ، وطوراً بتاريخية حقّة وتاريخية زائفة . « الأدوات والشغل ، . . والمؤسسات ، لها تاريخها . ولكن الطبيعة أيضاً تاريخية : ليس بالقدر الذي فيه نتحدث عن « تاريخ طبيعي » ، بل معتبرة كمنظر ، استعمار ، أرض استثمار ، كميدان معركة ورابطة

١٠٥ - هايدغر ، الكينونة والزمان ، ص ١٣٥ وبعدها .

١٠٦ - نفسه ، ص ٣٣٢ .

١٠٧ - نفسه ، ص ٣٧٥ .

١٠٨ - نفسه ، ص ٣٧٦ .

١٠٩ - نفسه ، ص ٣٨٦ .

حضريه^(١١٠) . نرى إذاً أن التاريخ « غير الحق » عند هايدغير لا يفضي الى نتيجة جد مختلفة عن « تاريخية » شبنغلر . ولكن في حين أن هذه كانت عنصراً عضوياً في تصور شبنغلر ، ذلك في تنافر مع فكرة هايدغير الأساسية وليس في آخر تحليل سوى وزن زائد . سيبه ، من جهة ، نفور هايدغير من أن يقف بشكل سافر في صف اللاعقلانية الجذرية والرفض الجذري لكل روح علمية . ومن جهة أخرى ، إنه عنصر (محروم من أية وظيفة عضوية) موروث من التصور اللاهوتي الأساسي للسبيل الكيركغاردني نحو خلاص النفس ، السبيل الذي عنده - بدون الله وبدون النفس - فقد مبادئه القيادية القديمة .

هنا يظهر عنصر جوهري في علاقات هايدغير مع كيركغارد . اذ أن هذه الفكرة ، فكرة شطر التاريخ الى اثنين ، الى تاريخ حق وتاريخ غير حق ، مستوحاة من مساجلة كيركغارد ضد هيجل . وهنا أيضاً ، كما دائماً في التاريخ ، إن المفكر الرجعي للحقبة السابقة أكثر صراحة ونزاهة ومنطقاً من الخلف - التلميذ في الحقبة الامبريالية . (هذا مرده أيضاً ، وقد بينا ذلك مراراً ، الى كون كيركغارد يحارب التصور البرجوازي للتقدم التاريخي ، بينما هايدغير يجهد لتحديد قوة الجذب التي يؤلفها المنظور الاشتراكي للتطور) . كيركغارد لا يقبل تاريخاً إلا الله . أما للانسان ، الذي ، حسب رأيه ، لا يمكن أن يكون إلا مشاهداً في التاريخ (وهذا ذو دلالة) ، فلا يوجد تاريخ ، بل فقط تطور ديني وأخلاقي فردي . كيركغارد يكذب :

« المحايثة التاريخية دوماً مُقلقة للإيقا ، مع أن فحص التاريخ يركز تحديداً في المحايثة . اذا رأى فرد شيئاً ما إيثيقاً فالإيقا هي ما يحمل في نفسه . . . بالفعل ، من الخطأ القول : كلما كان المرء نامياً من وجهة النظر الإيثيقية ، رأى الإيثيقا أكثر في التاريخ . العكس هو الصحيح : كلما نما من وجهة النظر الإيثيقية ، قلّ انشغاله بالتاريخ .

اسمحوا لي الآن بأن أذكر على نحو أكثر عيانية ، بمساعدة صورة ، بالفرق بين الإيثيقي والتاريخي ، بين علاقة الفرد الإيثيقية مع الله وعلاقة التاريخ مع الله . يحدث أن يكون للملك من الملوك مسرح ملكي خاص به وحده ، ولكن هذا الفرق ، الذي يستبعد رعايا هذا الملك ، عرضي . الأمر على نحو آخر حين نتحدث عن الله وعن المسرح الملكي الذي هو ملكه وحده . هكذا فالانبساط الإيثيقي للفرد هو المسرح الخاص الصغير الذي فيه المشاهد هو الله ، أجل ، ولكن ربما أيضاً بالمناسبات الفرد نفسه ، وإن كان عليه أن يكون ، بصفة جوهريّة ، عاملاً ، ممثلاً ، لا يتحدّ ، بل يكشف لنا كيف أن كلّ نحو إيثيقي هو كشف أمام الله . بالمقابل ، التاريخ هو المسرح الملكي لله ، حيث هو ليس عرضياً بل جوهرياً المشاهد الوحيد لأنه الوحيد الذي يستطيع أن يكونه . الدخول الى هذا المسرح ممنوع لروح موجود . حين هذا الأخير يتصور أنه مشاهد فهو ينسى ببساطة أن عليه هو نفسه أن يكون ممثلاً في المسرح الصغير ، تاركاً للممثل

١١٠ - نفسه ، ص ٣٨٨ وبعدها .

والمشاهد الملكي حرية أن يستخلمه كما يشاء في هذه الدراما الملكية ، في هذه الدراما الفائقة الدرامية» (١١١) .

الضربة المسددة الى الأدب والفلسفة الكلاسيكيين في لمانيا تظهر هنا بشكل شرس . بينما لم يكن غوته قد استطاع تحقيق وحل أعمق معضلات فاوسته الايقية الا في « العالم الكبير » ، عالم الجزء الثاني من الدراما ، يمحصر كيركغارد الايقا في « العالم الصغير » ، عالم الجزء الأول . بينما الايقا الهيغلية تصب في التاريخ ، كيركغارد يستبعد هذا الأخير باسم فاعلية البشر « الوجودية » .

أجل ، كما كثيرا ما تكون الحال في هذه الحقبة ، إن فلسفة الحياة تتعلق ببعض العضلات التي تركها الجدل المثالي البرجوازي بلا حل . إن ضعف فلسفة التاريخ الهيغلية ، التي تكتمل في تأمل لكل التطور السابق ، قد أتاح لكيركغارد أن يضع المشكلة في هذه الحدود ، لأنه استطاع أن يفضح في هذا التأمل وضعا مجردا ، أستاذا ، غير مطابق ، بل ومذلا ، ازاء المسائل الجوهرية للحياة الانسانية ، وأن يضع في مقابله على الأقل مظهر ممارسة عيانية . لكن هذه الممارسة الكيركغاردية ، التي هي انتقام ساخر من هيغل ، لأن هذا الأخير لم يقدر على تفكير الممارسة التاريخية حتى عواقبها الأخيرة ، و ، واقفا عند الحاضر ، حولها الى تأمل (« بومة مينرفا » *) ، ليس لها في جوهرها أي شيء مشترك مع الممارسة التاريخية الحقيقية الوحيدة . وأكثر من ذلك ، واقع أن كيركغارد ، كما رأينا ، ينفي هذه الأخيرة بعنف ، معناه أن بالامكان ، مع بعض روح من منطق ، تجديد ثنائية الفلسفة والتاريخ اللاهوتيين القديمة . في هذه الأخيرة أيضا ، الدرب الذي يقود النفس الفردية الى الخلاص يؤلف محتوى التاريخ الحق الصحيح . ولكن اللاهوت القديم ، وبخاصة اللاهوت الكاثوليكي ، كان باستطاعته أن يستوعب هذه السبل الفردية نحو الخلاص في تاريخ لاهوتي للكوسموس ولل بشرية وأن يصل هكذا ، رغم كل شيء ، في اطاره الخاص - مثلا عند بوسويه - الى تصور متلاحم للتاريخ . على نحو ما رأيناه ، إن قاعدة التصور الكيركغاردي للتاريخ هي أيضا درب النفوس هذا نحو الخلاص ، المعتبر محتوى التاريخ . ولكن ، عند كيركغارد ، كل كائن انساني يبحث عن وجوده ، خلاص نفسه ، يجب أن تكون له مع المسيح ، نبع الخلاص ، علاقة مباشرة لا يمكن أن تتحقق الا بحركته الخاصة المستقلة التلقائية . عنده ، كل تاريخية مباداة في دائرة الوجود الحق الاصيل (كل إنسان له مع المسيح نفس العلاقة التي كانت لتلاميذه المباشرين) . يتج عن ذلك أن التاريخ نفسه يصير متعاليا بالتمام . وحده واقع أن كيركغارد يؤيد ان البشر قبل ظهور المسيح كانوا في علاقة مع وجودهم ذاته من طبيعة مختلفة بالأساس ، يظهر عنده بقاء بعض عناصر من تاريخية اللاهوتيين . ولكن هنا أيضا ، في آخر تحليل ، لا يوجد في تقابل سوى « نموذجين » من

١١١ - كيركغارد ، الأعمال الكاملة ، بينا ، منذ ١٩١٠ ، المجلد ٦ ، ص ٢٣٥ .
[* « chouette de Minerve » ، « صدى » مينرفا . مينرفا : إلهة الفكر . بومة مينرفا ، حسب هيغل ، لا تطير الا في الليل ، بعد انتهاء النهار ، بعد وقوع الوقائع] .

موقف وجودي ، كل بحاله لا تاريخي ، والتاريخانية محددة فقط بظهور المسيح ، الذي يفرق الحقب والنماذج ، الحقبين والنموذجين .

إن الانتقام الساخر الذي يمارسه كيركغارد ضد هيغل ، الذي سبق أن أشرنا اليه ، ليس يمكننا الا لأن ذرى فلسفة التاريخ الهيجلية - رغم كل جهودها كي لا تؤول التاريخ الا بوصفه نتاج الممارسة البشرية ، وهي جهود تكلفت جزئيا بالنجاح - تضع في غيوم لاهوت مثالي ، الأمر الذي يستتبع هذا التأمل « الالهي » والأستاذي بأن للتاريخ . وهذا بدلا من تفكير نظري لا يكون سوى المراجعة المفهومية للممارسة السابقة في خدمة ممارسة مقبلة محسنة . مقابل هذا التأمل ، كان نقد كيركغارد مبررا الى حد ما . ولكن فقط من حيث هو نقد ، اذ ما إن يتخذ هذا النقد شكلا عيانيا حتى يتحول - بخلاف ثيولوجيا هيغل العقلية التي تكتمل في شكل مفهومي - الى ثيولوجيا لاعقلية . وهذا النقد يكف عن كونه مبررا ، نسبيا ، بمجرد أن يحل كيركغارد محل التاريخية الهيجلية نفيا معلنا للتاريخ .

مشكلانية هايديجر مماثلة لمشكلانية كيركغارد ، ولكن هذه المرة بدون الله ، بدون المسيح ، بدون النفس . هايديجر يريد أن يخلق فلسفة لاهوتية للتاريخ من أجل « الاتحاد الديني » . لذا لا نجد عنده أي محتوى مأخوذ من الثيولوجيا ، ولا حتى المحتوى الذي كانت قدمته لكيركغارد . وحده يبقى « التسليح » او الهيكل الثيولوجي المفرغ تماما من محتواه . بالنسبة لكيركغارد أيضا ، مقولات حياة الفرد المعزول (البرجوازي - الصغير) المضاعفة ، كالقلق والهلم والذنب والعزم الخ . . . ، هي « وجودانات » الواقع « الحق الصحيح » . ولكن في حين أن كيركغارد - نتيجة كونه يحفظ بعض بقايا فلسفة التاريخ اللاهوتية ، التي باسمها يضع وجود تاريخ واقعي بالنسبة لله - قادر على نفي التاريخية نفيا جذريا فيما يخص الفرد الساعي وراء خلاص نفسه ، فإن هايديجر مضطر الى تقنيع هذا « الواقع - الانساني » اللاتاريخي تحت اسم تاريخ « حق » كوزن مقابل لنفي التاريخ الواقعي (« غير الحق ») . في هذا التعارض بين كيركغارد وهايديجر ، أيضا المحتوى التاريخي والاجتماعي هو المقرر . كيركغارد ، الذي كانت فلسفته ترفض التصور الديمقراطي البرجوازي للتقدم ، كان لا يزال عنده امكان الرجوع والاستناد الى الكون القطاعي للدين ، وإن ، عنده ، كما بينا ، كان هذا التصور منذ حينه ملغوما بروح برجوازية الانحطاط . أما هايديجر ، الذي يقع نشاطه في طور أزمة رأسمالية المونوبولات وفي جوار دولة اشتراكية متزايدة القوة وتنامي قوة جنبها باضطراب ، فما كان يستطيع تلافي العواقب المنطقية لطور الأزمة هذا الا بتسقيطه التاريخ الواقعي الى مرتبة تاريخ « غير حق » وبعدم اعترافه كتاريخ « حق » الا بتطور سيكولوجي ، له بالهم واليأس وهلمجرا أن يحوّل البشر عن كل فعل وعن كل أخذ لموقف على الصعيد الاجتماعي ، وفي الوقت نفسه أن يقيهم في حالة من اليأس والضياع كانت تعدهم بشكل كبير للارتقاء في النضالوية الرجعية الهتلرية التطبيق والقاعدة والاشتراك .

رغم كل مزاعمها ، إن فلسفة الزمان والتاريخ الهايديغرية لا تذهب اذاً أبعد من أونتولوجياه للحياة

اليومية . هي أيضا ليس لها من محتوى سوى الحياة الداخلية للبرجوازي - الصغير الحديث المذعر من قبل العدم للبرجوازي - الصغير الذي ليس سوى عدم والذي يأخذ وعي ذلك شيئا فشيئا .

بعد أن حللنا فلسفة هايدغر الوجودانية ، يمكننا أن نبطئ أقل في فحص فلسفة ياسبرس . فهما في نقطة انطلاقهما وفي نتائجهما على حد سواء ، تقدمان وجوه شبه كثيرة . أن يقدم ياسبرس نفسه على المكشوف كسيكولوجي أمر مليء بالتعاليم ، بهذا المعنى وهو أن هذه الواقعة ، في تواز مع تطور الفينومينولوجيا عند شيلر وهايدغر ومع تنامي نفوذ السيكولوجيا الوصفية لللتاي ، تكمل نزع قناع الموضوعية - الزائفة الأصلية لهذه الطرائق .

إن عمل ياسبرس الفلسفي الأول ذا النفوذ ، سيكولوجيا رؤيات العالم (١٩١٩) ، هو محاولة لتحقيق برنامج ثنائي بشأن تيولوجيا لرؤيات العالم . أجل ، في هذا المؤلف ، ياسبرس من الآن يتخلى تماماً عن حلم ثنائي الذي مفاده ان التيولوجيا تشير الى الطريق الواجب اتباعه للوصول الى تصور موضوعي للعالم . بالعكس تماماً : تحت تأثير كيركغارد ونيتشة ، اللذين يرى فيهما ياسبرس الفيلسوفين ، فيلسوفي العصر الراهن ، وأيضاً تحت تأثير النسبوية السوسيولوجية لماكس فيبر ، هذه التيولوجيا لها بالضبط كرسالة أن تعلن الرفض المطلق لإمكان وقيمة معرفة فلسفية موضوعية .

في هذه الحثية ، ياسبرس يذهب أبعد بكثير من جميع سابقه في طريق النسبوية الجزئية لفلسفة الحياة . كل ما يوجد من موضوعي في المعرفة يعين من قبله بواسطة العبارة التهكمية والتحقيقية : « غلاف يابس » ، التي ، هنا أيضاً ، تعبّر عن المعارضة الفلسفية القديمة بين ما هو حي وما هو مجمّد ، مع هذا الفرق وهو أن كل موضوعية باتت الآن تُعتبر بشكل صريح شيئاً جامداً وميتاً . ياسبرس يصرّح بهذا الصدد : « كل منظومة مصاغة تغدو غلغلاً يابساً ، تمنعنا من أن نعيش بشكل أصيل الحالات - الحدود ، المواقف الأخيرة ، وتوقف ولادة القوى التي تلغنا الى البحث عن معنى الوجود في المستقبل ، كي نحل محلّها سكون عالم شفاف وكامل يهدئ النفس ومعناه حاضر أزلأ » (١١٢) .

يكفي أن نفكر بتصرّحات زميل ، التي أوردناها بالتفصيل ، عن العلاقات بين النفس والروح الموضوعي وعن « مأساة الثقافة » - وهي فكرة صُمّمت أصلاً في روح ذاتوي بما فيه الكفاية - كي نفيس كل الدرب المقطوع منذ فلسفة الحياة في طريق العدمية النسبوية . ياسبرس يعتبر أن كل « غلاف قاسر » ليس هو فقط تهليداً للحياة بوجه عام ، لتطور الفرد (الوحيد الذي يهمه) ، بل هو أيضاً خطر اجتماعي : « نقص الحقائق ، فقدان الصديق ، يبدأ . . مع تأكيد أن حقيقة من الحقائق لصالحة كلياً - كونياً لجميع

١١٢ - ياسبرس ، سيكولوجيا رؤيات العالم ، الطبعة الثانية ، برلين ١٩٢٢ ، ص ٢٥٤ وبعدها .

البشر»^(١١٣) . تلك فكرة تذكّر بكيركغارد . إنها تستند الى تأكيد أن كل حقيقة موضوعية صالحة كونياً وإلزامية للجميع إنما هي معارضة بشكل مطلق للصدق والنزاهة الذاتيين للوعي « الوجدان » الفردي ، وهي موجّهة ضد هذا الأخير بعداء يجعل التآليف بينهما مستحيلا . (نجد أصلا عند نيتشه محاكمات من هذا النوع) . هذا يتكافأ مع إعطاء العداء نحو العلم صبغة أخلاقية وميتافيزيقية . وهذا الموقف له عند ياسبرس نفس الطابع المناهض - للديمقراطية الذي له عند أسلافه . بالنسبة لياسبرس ، قوى الموضوعية الخطرة على الصلح الذاتي كائنة تقريبا فقط حيث تتكون سلطة ديمقراطية للجماهير . لذا فالتعصب ، العنف الوحشي ، هما بالنسبة له العواقب الرئيسية اللازمة عن هذا «الفقدان للصلح» الذي يؤدي اليه ايمان العالم بحقائق «الغلافات الصلبة» . عند هايدغر أصلا ، نشاهد اتجاها مناهضا للديمقراطية بوضوح : صورة الـ «On» الفينومينولوجية والأسطورية هي مركز كاريكاتوري لهذه «المجهولية» ، لهذا «الغياب للمسؤولية» ، اللذين اعتبرهما على الدوام الكتاب الرجعيون الخصائص الجوهرية لكل ديمقراطية . ياسبرس يدفع هذا الاتجاه الى شكل أقصى للروح البرجوازية - الصغيرة : حسب رأيه ، لا يمكن أن نجد حقيقة ، أصالة ، انسانية ، الأ عند الفرد الذي اهتدى الى «الحياة الداخلية» والمسلم لطاقاته وحدها (اي المثقف البرجوازي الصغير الذي يرفض كل شكل من أشكال الحياة العامة) . كل نفوذ للجماهير يبدو له - تماما على طريقة البرجوازي الصغير الألماني - فقداناً للصدق ، بربرية .

هذه الذاتية الجذرية التي تتجلى في نظرية « الغلاف اليابس» تُولف الطابع النوعي الخاص بفلسفة ياسبرس . حسب هذه النظرية ، ليس لأية معرفة موضوعية سوى منفعة تقنية . وحده «إيضاح الوجود» له أهمية واقعية ، تمسّ الكينونة عينها . ياسبرس يعبر عن هذه النقطة المركزية في فلسفته بهذه المفردات :

« لكانت الفلسفة الوجودية تضيع وتهلك على الفور لو كانت تعتقد أنها تعلم ما الانسان . لكانت تُقدّم عناصر أساس لاستكشاف نماذج الحياة الانسانية والحيوانية ، وتعود تصير أنتروبولوجيا ، سيكولوجيا ، سوسيولوجيا . إن معناها ليس ممكناً الا اذا استمرت على كونها بلا أية ركيزة فيما يخص موضوعاتها . إنها توقف ما لا تعلم ، تضيء وتضع في الحركة ، ولكنها لا تثبت ... »

لأنه بلا موضوع ، إنّ إيضاح الوجود لا يقود الى أية نتيجة . وضوح الوعي يشتمل على هذا الاشتراط ، ولكنه لا يُقدّم تحقّقه الواقعي . كذوات عارفة ، علينا أن نتكيّف مع هذه الحقيقة . إذ أنا لستُ ما أعرف ، ولا أعرف ما أنا . بعيداً عن أن أعرف وجودي ، لا أستطيع الا أن أبدأ سيرورة التوضيح»^(١١٤) .

١١٣ - ياسبرس ، العقل والوجود ، غرونغن ١٩٣٧ ، ص ٧١ وبعدها .

١١٤ - ياسبر ، حالة العصر الروحية ، برلين - لايبسغ ١٩٣١ ، ص ١٤٦ وبعدها .

عند ياسبرس ، إن هذا الموقع ، الذي يترتب عليه اتجاه يذكر بكيركغارد ، مجاوراً تماماً لاتجاه هايديجر الى عدم منح واقعية الأللجوانية ، لنفسه الشخصية ، لموقف حماية « الوجود » على يد الفرد المعزول تماماً . الا أن هايديجر يُنضج هذا الموقع ببعض المنطق المجرد ، وفقط حين يزعم على هذه القاعدة نزع قناع تاريخية الواقع - الانساني تظهر روحه البرجوازية - الصغيرة بكآبة في وضوح النهار . أما ياسبرس ، فيزعم إعطاءنا ، مستنداً الى وحدانيته الكيركغاردية ، فلسفة واسعة عيانية وناجزة ، نقداً للثقافة ، الخ . . . ولهذا السبب فإن ادعاءه ، ادعاء المثقف البرجوازي - الصغير ، غروره ، غرور البرجوازي العادي المحدود ، ينكشفان بسرعة أكبر بكثير .

ياسبرس يذهب حتى اشتراط ما هو ، حسب منطلقاته ، عبث ومحال : العمل السياسي . فهو يدين « اللاسياسة والارادة السياسية العمياء » سواء بسواء . ينجم عن ذلك ، المثل الأعلى البرجوازي - الصغير الذي يلي : « وحده الصبر الطويل الأمد ، المجتمع مع العزم المكبوح على التدخل فجأة ، وعلم واسع يبقى من وراء إكراهات الواقع مفتوحاً لمجال الممكن اللامحدود ، يستطيع هنا أن يعمل أكثر من الاضطراب وحده والتدمير والتسرع »^(١١٥) . هذا الاشتراط يزيده إضحاكاً أن ياسبرس ، منطقياً مع نفسه ، يرفض كل تقدير للمستقبل وأي تنبؤ أو توقع : « العلم التأملي التوقعي الذي لدينا عن سير الأشياء يبقى علماً عن احتمالات ، بينها الاحتمال الذي يصير واقعاً ليس حتى بحاجة الى أن يحصل »^(١١٦) . هكذا ، بعد كل هذه الغزوات العقيمة في عالم الواقع ، يبقى صالحاً وحده المنظور الكيركغاردي : « بما أن سير العالم لا يُنفذ إليه ، بما أن أفضل ما يوجد قد فشل حتى هذا اليوم ويمكن أن يفشل أيضاً ، وبالتالي بما أن سير العالم ، على المدى الطويل ، ليس بتاتاً هو الشيء الوحيد الذي يهم ، فإن كل المخططات وكل الأعمال الرامية الى مستقبل بعيد تحطم لخلق وإحياء الوجود ، هنا والآن ، أن أعمل في الحاضر ما هو حق - أصيل ، ذلك ، في نهاية الحساب ، الشيء الوحيد الذي يبقى لي أن أعمله بشكل أكيد »^(١١٧) .

هذه الحكمة الأخيرة ، المجاورة جداً لمذهب هايديجر ، تولد عند ياسبرس تناقضاً مضحكاً نوعاً ما . فهو يعتبر أن الانسان الراهن ، المقهور الى قواه وحدها ، هو تقدم (إنسان تخلص من « الغلاف الصلب » وتغلب بمساعدة كيركغارد ونيته على فلسفات الماضي الموضوعية بشكل باطل) . المفروض به اذاً ، كما كان يعمل زميل ، الذي كان أكثر انسجاماً في ذاتيته ، أن يوافق على العصر الحاضر الذي أنتج هذا الانسان والذي أتاح وضع العضلات الفلسفية بالكيفية الوحيدة الصحيحة . ولكن بما أن ياسبرس يعاني حقداً حيوانياً نحو الجماهير وخوفاً فظيماً من الديمقراطية والاشتراكية ، نرى يظهر عنده ، في موازاة

١١٥ - نفسه ، ص ٧٨ .

١١٦ - نفسه .

١١٧ - نفسه ، ص ١٨٧ وبعدها .

السجال ضدّ « الغلاف الصلب » ، التمجيدُ الرومانطقي لعصور مضت . هكذا يحدث له مثلاً أن يدافع عن الكنيسة ، « شرط وجود الحرية المنتجة في كل عصر »^(١١٨) ، ناسياً تماماً أن بموجب نظريته ، أن كل كنيسة هي بالضرورة « غلاف يابس » . هنا أيضاً ينكشف تفوقُ « كلاسيكي » الرجعية في الفلسفة على خلفائهم - التلامذة : كيركغارد لم ينقطع ، على أساس بروتستانتية الوجودية ، عن رفع الاتهامات الأشد انفعلاً وهوىً ضد الكنيسة . إن هذا التناقض هو الذي يضفي الهزل والتفاهة على موقف أراه ياسبرس سامياً وليس سوى تسوية . ياسبرس يحول باستمرار العلمية الى « زهادة داخل العالم » ، مستوحاة من الكالفينية ومُحلّنة حسب الروح البرجوازية الصغيرة . النتيجة كلاريكاتور ، مستوحاة من فلسفة الحياة ، لسوسيولوجيا ماكس فيبر النسبوية .

هايدغر لم يذهب إلا حتى إنضاج « الوجوداني » . ياسبرس ، بالعكس ، نشر ، تحت عنوان « فلسفة » ، المتعجرف والمتواضع بأن ، ثلاثة مجلدات كبيرة لعرض منظومته الفلسفية . في الاعتبار التمهيدية (« التوجّه نحو العالم وإضاءة الوجود ») ، يعرض بالتفصيل الأفكار التي أشرنا إليها لتونا . فقط في الجزء الثالث (الميتافيزيقا) تظهر « نظرية أرقام »* ، فيها استحالة معرفة موضوعية للواقع يجب أن تؤوّل على نحو جليد كشكل ايجابي للقبض على العالم . من جهة ، ياسبرس - على غرار كيركغارد ونييتشه - يريد أن يحتفظ بموقف ملء الموضوعية الراسخ الذي لا تهزه ريح . من جهة أخرى ، في الوقت الذي فيه هو لا يملك إيمان كيركغارد بالمسيحية الأولى ولا الرؤية النيتشوية لعهد امبريالي وشيك ، فهو يزعم رغم ذلك ، بدلاً من أن يستخلص منه بشكل منسجم النتائج العدمية ، يزعم إخراج موقف غير موجب حتماً ، كما تخرج المعجزات ، من العدم العادم حسب هايدغر . هذا ما يجعل فلسفته منظومة نصف مكتملة ، اذا ما قارناها بالنيهلستية الجذرية عند هايدغر .

هكذا تفضي منظومة ياسبرس ، كنظومة هايدغر ، الى فشل تام من وجهة النظر الفلسفية . لكن ترتبت عليهما نتائج فائقة الاتساع من وجهة النظر الاجتماعية . هايدغر وياسبرس يدفعان حتى نتائجها القصوى النسبوية الفردوية ، ذات الروح الأرستقراطية والبرجوازية - الصغيرة بأن معاً . في نقطة وصولهما ، الانسان محاط بصحراء من جليد ، بعالم فارغ ، بغوضى محالة ، بعدم . يأس الانسان على نفسه ، على عزله التي ليس لها دواء ، ذلك هو محتوى فلسفتها العميق . إنها بذلك يعطيان صورة أمينة عن الذي يجري في أوساط ثقافية ألمانية واسعة حوالي سنة ١٩٣٠ . ولكنهما لا يكتفيان بالوصف . وصفهما هو في الوقت نفسه تأويل : يريدان تبيان عبث كل عمل في هذا العالم . انكسارهما السياسي ينكشف في كونهما ينسبان فقط للديمقراطية السهات السلبية لما يدعونه « العالم » . عشية الأزمة وأثناء الأزمة ، ذلك كان انحيازاً بشكل عازم تماماً . اذ أنه كان مزيداً من تعميق لليأس العام الذي كانت تشعر به شرائح

١١٨ - نفسه ، ص ١٧٢ .

[chiffres ، بمعنى رموز ، إشارات . هنا « ذروة » فلسفة ياسبرس] .

واسعة من البرجوازية الألمانية ولا سيما المثقفون . هكذا كانت تحوّل الميول الى التمرّد الذي كان يمكن أن يتظاهر ، وكانت تُرَدّف الرجعية العدوانية بمساعدة سلبية ولكن غير تافهة . لشن استطاعت الفاشية بدعايتها أن تسوق أوساطاً ثقافية ألمانية واسعة الى حياض أكثر من عطوف نحوها ، فإنها مدينة بذلك في شطر لا بأس به الى فلسفة هايديجر وياسبرس .

في هذا كله ، الموقف الشخصي لهذين الفيلسوفين تجاه هتلرية لا يهم كثيراً ، بخاصة لأنهما كليهما لم يخذلا مقدمات ونتائج فلسفتيهما بما يكفي ليعرضا هتلر واقعياً . بالتالي ، أن كان هايديجر على المكشوف فاشستياً ، بينما لم يستطع ياسبرس أن ينجي الى هنا لأسباب من نوع خصوصي حصراً - استخدم « الراحة مع الاحترام »* التي تمتع بها في ظل هتلر كي يقدم نفسه بعد سقوط هذا الأخير كمناهض للفاشية طلما الريح بدت تعصف من اليسار - ، هذا ما لا يغيّر الوقائع الجوهرية في شيء . إن المحتوى الموضوعي لفلسفتيهما يجعل أنها مهّدا السبل للأعقلانية الفاشسية .

[* باللاتينية ، من شيشرون . تعبر عن المثل الأعلى لشيخ روماني منسحب من الحياة العامة] .

« فلسفة الحياة » قبل - الفاشية والفاشية

(كلاغس ، يُنجر ، بوملر ، بوهم ، كريك ، روزنبرغ)

فلسفة الحياة تتجاوز بسرعة المرحلة « الوجودية » التي وضعناها الآن وتتوجه نحو إعداد سافر أكثر ونضالي أكثر للرجعية البربرية التي تلوح تباشيرها . هذا ما يصنع أهمية فلسفة لودفيغ كلاغس L. Klages . نشاطه ككاتب كان قد بدأ قبل الحرب . كان عضواً بارزاً في حلقة جورج ، ثم انفصل عنها وسلك طريقاً خاصاً . معه فلسفة الحياة تتحول بشكل دقيق تماماً الى أداة قتال ضد العقل والثقافة . (التوازي الأخاذ الموجود بين فكره وفكر تيودور ليسنغ ، النازع سياسياً نحو اليسار ، يبين أن القضية هنا ليست أفراداً معزولين بل تيارات تسم عصرها بكامله) . عند كلاغس ، العناصر الأنثروبولوجية في فلسفة الحياة تتجلى بشكل أوضح أيضاً منها عند السابقين . القسم الأكبر في عمله يستند الى هذه العناصر ، ويجهد الى تأسيس علم « الطباعولوجيا » الجديد . هنا ، أصبحنا نشاهد من الآن الانحلال الكامل لكل معرفة موضوعية في التيبولوجيا .

بينما عند دلتاي كانت التيبولوجيا الأنثروبولوجية لا تزال مخضعة للعلم الموضوعي ، بينما ياسبرس شرع يضعها فوق هذا الأخير ، فهي تعني عند كلاغس هجمة مباشرة ضد الروح العلمية ، ضد الدور الذي لعبه وما زال يلعبه العقل ، المعرفة ، الروح ، في تطور البشرية .

فكرة كلاغس المركزية في غاية البساطة : ثمة حياة كوسمية كونية كلية كانت البشرية ، في بداية تطورها ، تشارك فيها بالطبيعة : « حيث يوجد جسم حيّ توجد أيضاً نفس ، وحيث توجد نفس يوجد

أيضاً جسمٌ حيّ . النفس معنى الجسم ، وصورة الجسم هي التجلي الظاهراتي للنفس . كل ما يظهر كظاهرة ذومعنى ، وكل معنى ينكشف بظهوره كظاهرة . المعنى مُعاش داخلياً ، الظاهرة خارجياً . الأول عليه أن يجعل ذاته صورة كي يُبلغ عن نفسه ، والصورة بدورها يجب أن تتدوخل كي تفعل . هكذا ، ونقولها بلا مجاز ، قطبا الواقع «^(١١٩)» .

هذه الحالة الكوسمية الطبيعية ، المشابهة لعضوية حية ، يحذفها ، يفكّها « الروح » . « قانون الروح يفصلنا عن إيقاع الحياة الكوسمية »^(١٢٠) . محتوى التاريخ الانساني ، هو أن « فوق النفس يرتفع الروح ، وفوق الحلم حالة الصحو التي تصمّم : فوق الحياة التي تصير وتمضي ترتفع فاعلية موجّهة نحو الدوام »^(١٢١) . لا أحد يعلم كيف حصل هذا الانقلاب الهائل : الواقعة الوحيدة الأكيدة ، هي « أن قوة خارجية عن العالم قد غزت واجتاحت دائرة الحياة »^(١٢٢) . (هنا كلاغس يدير في اتجاه صوفي ورجعي تحليل الشيوعية البدائية على يد باخوفن Bachofen) . ولكن رغم كوننا لا نعلم كيف استطاع الروح الاستيلاء على السيادة ، فان فعله جليّ بدهيّ تماماً في نظر كلاغس : إنه « قتل الحياة »^(١٢٣) .

كل فلسفة كلاغس ما هي إلا سلسلة تلونات على هذه الفكرة الأولى . ما يصنع أهميته هو أنه لم يحدث قبله قط أن كرفح العقل على هذا النحو من السفور والجزرية . كلاغس ينعت نشاط العقل بأنه « شناعة »^(١٢٤) و « انتهاك للمقتسات »^(١٢٥) . عطش العلم مخفّض الى مستوى الفضول المبتذل . كلاغس يصف في مكان ما الشاب الذي ، حسب قول الخرافة ، أراد أن يكشف تمثال سايس : « لماذا يريد الفتى أن ينزع الحجاب ؟ بدافع حب المعرفة ، او ، اذا تكلمنا بشكل نثري تماماً ، بدافع الفضول ، ليس ثمة فرق في الطبيعة . كلاهما ينبعان من تعكّر او خلل في الفهم ، والفهم يعكّره كل ما لا يملك . غريزة المعرفة ، هي غريزة التملك . . . وكل شيء يستولي عليه الروح يفقد حتماً سحره ، ويجد نفسه ملعراً ، اذ أنه ، بالجواهر ، كان سرّاً »^(١٢٦) . هذا ما يؤلف ، حسب كلاغس ، طابع انتهاك المقتسات الذي تتّصف به كلّ فاعلية علمية ، فالأمر الجوهري ، من وجهة نظر الفلسفة ، ليس البتّة أن نعرف ، بل فقط أن « نعلم أن هنالك أسراراً »^(١٢٧) .

١١٩ - كلاغس ، عن اروس الكوسموغوني ، طبعة ثانية ، مونيخ ١٩٢٦ ، ص ٦٣ .

١٢٠ - نفسه ، ص ٦٥ .

١٢١ - كلاغس ، الانسان والحياة ، بينا ١٩٣٧ ، ص ٣٢ .

١٢٢ - نفسه ، ص ٣٣ .

١٢٣ - نفسه ، ص ٥١ .

١٢٤ - نفسه ، ص ٣٣ .

١٢٥ - نفسه ، ص ٢١٤ .

١٢٦ - نفسه ، ص ٢١٥ وبعدها .

١٢٧ - نفسه ، ص ٧٩ .

وحده هذا الاحترام للسّر يسمح بعلاقة حيّة مع الحياة . من الواضح أنه من جراء ذلك ، عند كلاغس ، تفقد مقولة « الحياة » كل صلة بالبيولوجيا . كلاغس يقول بصراحة أن البيولوجيا تجهل « ما قوام حياة الأشياء الحية »^(١٢٨) . في الوقت نفسه ، إنه لأمر ذو دلالة أن كلاغس ، شأنه شأن جميع أقرانه فلاسفة الحياة ، يغذّي زعم الارتقاء فوق التعارض بين المثالية والمادية . بالفعل ، حسب كلاغس ، التعارض - الزائف بين الكينونة والوعي يحجب « ما ليس فكراً ولا كينونة ولا روحاً ولا مادة ، بل هو أهم من هذا وذلك بالنسبة لكائنات زمنية : الحياة . . . ان الروح هو الذي يعرف أن الكائن كائن ، ولكن وحدها الحياة تحيا »^(١٢٩) .

هذا التصوّر للحياة هو أعلى نقطة بلغتْها لاعقلانية فلسفة الحياة . لم يعد عندنا هنا فقط نفسيّ نيهلستيّ ، بل أسطورةٌ بشكل خالص وبسيط . كلاغس يقدم غنوزيولوجيا لنظريته الجليدية عن الأساطير بمعارضته بين الشيء والصورة : الشيء نتاج الروح الميت ، بينما الصورة ظاهرة ذات نفس . بهذا التعارض يربط كلاغس نظريته في المعرفة ، التي ، مع كونها ليست أكثر من سفسطة ، هي ذات أهمية كبيرة . إنها تطبع جيداً هذه المرحلة التي فيها تنكب فلسفة الحياة على خلق أساطير . بالفعل ، كلاغس يؤيد بالنسبة لعالم الروح نظرية - معرفة النيوكنطيين والوضعيين ، ولكنه يعارضها ، بالنسبة لعالم النفس ، بتصوّر مادي - زائف وديماغوجي للذات والموضوع . يكتب : « الصورة ذات واقعية مستقلة عن الوعي (اذ أن كوني بعد الضربة أتذكرها أولاً أتذكرها لا ينحصرها إطلاقاً) . الشيء مُدْخَل في العالم من قبل الوعي وليس موجوداً إلا لِحِجَوانية كائنات شخصية »^(١٣٠) . كما يعلم كل واحد ، إن استقلال العالم المادي هو أساس نظرية معرفة المادية الفلسفية . من المميّز أن كلاغس يتظاهر بالقبول بالضبط حين الأمر هو الأمر الأكثر ذاتية : منتجات الخيال . ولكن بالضبط هذه السفسطة المغالطة هي التي تميّز زائف - موضوعية نظرية الأساطير في فلسفة الحياة .

هذه الغنوزيولوجيا لفلسفة الحياة التي صارت أسطورة ، كان يلزمها بالطبع نظرية خاصة عن الزمان ، اكتشافٌ للـ « زمان » الواقعي الذي هو ، عند كلاغس ، مختلفٌ جذرياً عن زمان كون الفهم بقدر ما هو كذلك عند برغسون وهايديغر . ولكن مساجلة كلاغس موجّهة ضد المستقبل الذي « ليس هو كيفاً أو صفةً للزمان الواقعي » . إن « الانسان البروميثيّي » هو الذي رفع المستقبل الى نفس درجة واقعية الماضي . . . ان الانسان الهيراقليّ ، إنسان « التاريخ الكلي - الكوني » ، مع خرافته عن « المستقبل » ، قتل وما زال يقتل واقعية ما كان . . . ، إنه يقطع الرابطة المخصبة التي تربط ما هو قريب بما هو بعيد ليضع محلّها

١٢٨ - كلاغس ، في جوهر المعرفة ، لايتسيغ ١٩٢١ ، ص ٤ .

١٢٩ - نفسه ، ص ١٣٧ وي بعدها .

١٣٠ - كلاغس ، إروس الكوسموغوني ، ص ٧٩ .

العلاقة الهاربة أولاً بين الحاضر وهذا الشبح للبعيد الذي يسمّى المستقبل^(١٣١). الزمان الواقعي، بالعكس، هو «نهر خارج من المستقبل ومتّجه نحو الماضي»^(١٣٢).

هكذا نشاهد عند كلاغس أيضاً نصلاً ضد واقع تاريخ يُقدّم بصفته انتهاكاً للمقدّسات ارتكبه الروح والعقل، ومظهره الأشنع التجرؤ على تحديد أهداف للمستقبل، الأمر الذي يُلْعَر هُدوء النفس الرابضة في حضن الأسطورة والماضي السيّد. لا ريب، لا حاجة الى التشديد على أن نظرية الزمان عند كلاغس وتصور التاريخ الذي ينبع منها مباشرة مشتقان من نفس الحاجة الاجتماعية للبرجوازية الامبريالية التي تأتي منها نظريات شبنغلر أو هايدغر الموازية: الحاجة الى مكافحة الاشتراكية. فروق درجات اللون التي تفصلهم غير ذات أهمية موضوعية، فعندهم كل ترابطات العالم الموضوعي الواقعية توضع رأسها في الأسفل بعزم متساو: إنهم فقط يُؤنّدون مختلف مراحل الدرب الذي يقود للاعقلانية الألمانية حتى هتلر.

تلك هي الحدود التي بها يصفون ولادة كون فارغ، مقفر، شنيع، منه النفس غائبة. كونُ الاسطورة لم يستطع أن يحمي ذاته من تسلّل الروح، ولكنه يواصل، تحت شكل المصير الغامض، حكمه على كون العقل المهيمن. منذ أفول روما حتى سقوط الدول الراهنة، الذي يتنبأ به، يكشف كلاغس في كل مكان هذا الثار، ثار القوى الأسطورية المخضّعة. المهمة الوحيدة التي تستطيع فلسفته اقترانها على البشر هي التحرّر من الكون الشنيع، كون الروح، هي «تحرير النفس!»^(١٣٣).

عند كلاغس، منذ كلاغس، نرى مرتسمة بوضوح المرحلة الجديدة في فلسفة الحياة: من جهة، أصبحت علوة العقل المعلنة أكثر بكثير مما كانت عند المفكرين الذين عاجلناهم آنفاً. ومن جهة أخرى، عنده، وللمرة الأولى منذ نيتشه - فيما عدا شبنغلر - تحضر فلسفة الحياة على المكشوف كخالقة أساطير عيانية. هذا كله يجعل من كلاغس سلفاً مباشراً لـ «رؤية العالم القومية - الاشتراكية»، وفلسفة النازيين الرسمية تعترف له بهذا الجميل. لنوضح مع ذلك أن هذا العرفان لا يسير بدون بعض التحفظات. فاولاً، لئن كان كلاغس مدافعاً مناضلاً عن فلسفة الحياة، فهذا الأمر ما زال قائماً على قاعدة الفردوية القديمة اللاسياسية. أرض فعله لا يمكن أن تكون سوى المقاهي او الصالونات، وليس

١٣١ - نفسه، ص ١٣٣ وبعدها. [بروميثيوس: اله (او شبه اله) النار، مدشن الحضارة، رمز الفتح والتمرد والعذاب. شكل الانسان من الطين، سرق النار من السماء ليحييه، عوقب من قبل سيد الالهة، أنقله هيراكليس... أهم [سكيلوس الخ، غوته، الخ، أوروبا الحديثة، ماركس الشاب. - هيراكليس او هيراكليس هو بوجه التقريب هرقل اللاتيني، صاحب المآثر الجبارة، ضد حيوانات مخيفة، ضد قوى غيبية شريرة الخ - رمزان مميزان في الميثولوجيا الاغريقية.]

١٣٢ - نفسه، ص ١٤٠.

١٣٣ - كلاغس، جوهر المعرفة، ص ٥٢.

الشرع . ثانياً وخصوصاً ، لأن الحرب ، في نظر كلاغس ، هي إحدى عواقب الروح الوحشية ، عنصر مدمر للحضارة . تلك ، بداهة ، نقطة عليها لا يستطيع النازيون إلا أن يرفضوا كل عاطفة عرفان بالجميل لهذا السلف البالغ الاستحقاق عدا ذلك . المعجبون الفاشست بكلاغس سيتقدون سلميته وفرذوته .

في الوقت الذي يحصل فيه عبور فلسفة الحياة الى الفاشية ، نرى يظهر عدد من المدافعين المناضلين عن هذه الفلسفة ، في كتاباتهم يرتدي النضال من أجل تحطيم العقل لوناً اجتماعياً . في منشأ هذه المرحلة من فلسفة الحياة ، نجد كل هذه الجماعات والعصابات الصغيرة التي كانت تتكاثر بين ١٩٢٥ و ١٩٣٠ ، والتي كانت أهدافها السياسية والاجتماعية تترجح بين تعاطف وفي أحياناً مع الاشتراكية ومواقف قريبة جداً من « القومية - الاشتراكية » ، حيث هذا الاتجاه الأخير كان ، بالتأكيد ، هو الغالب عند معظمها . من الأدب الغزير بما فيه الكفاية الذي استلهمها ، لن نأخذ هنا سوى رجل ذي صفة ممثلة بشكل خاص ومتوجّه تماماً نحو اليمين : إرنست يئنجر E. Juenger .

يئنجر ، حين كان شاباً ، اشترك في الحرب الامبريالية الأولى ، واستحضر فيما بعد في أحاديث لا تخلو من فاعلية ومن قيمة أدبيتين أهوال الحرب في عصر الآلة ، راجعاً بشكل دائم الى « تجربة الجبهة المعاشة » المثيرة التي ، حسب الجيل الفتى المناضل من فلاسفة الحياة ، تؤلف الأساس الخُلقي لتجديد ألمانيا المقبل . هذا الالتقاء بين معركة الماكينات وتجربة الجبهة المعاشة هو الذي يجعل من يئنجر واحداً من أول دعاة « التعبئة الشاملة » .

هذه الطريقة في وضع المشكلة تنقل محتوى التعارض بين ما يحيا وما هو جامد . بما أنهم يؤيدون الحرب العصرية ، فإن الكتاب الذين هم على شاكلة إرنست يئنجر مضطرون الى التخلي عن اداة كل تظاهرات الرأسمالية كشيء جامد ، كـ « غلاف » ميت ، كما يفعل هايدغر وياسبرس وكلاغس الذين هم جميعاً متفقون على هذه النقطة . عند يئنجر ، خط الفصل بين ما هو ميت وما يحيا ، هو الخط الموجود بين الرأسمالية البرجوازية المسالمة لجمهورية فايمار والامبريالية العدوانية المنبعثة لألمانيا مبروسة ، التي هي حلم يئنجر . هنا تندرج الديماغوجيا الاجتماعية ، الرامية الى تضمين الطبقة العاملة في هذه المخططات الامبريالية . إن أدب الحرب ، نموذج شيلر أو زومبارت ، وخصوصاً بروسيوية واشتراكية شبنغلر ، هي التي كانت ممهدات هذا التركيب الجديد . ولكن عند يئنجر فقط يؤول التعارض بين البرجوازية والبروليتاريا في اتجاه فلسفة الحياة ، بغية الاستيلاء على القاعدة الاجتماعية الواسعة التي لا غنى عنها من أجل الحرب الامبريالية الجديدة التي يتمنونها ، ويُقدّم بوصفه تحريراً للحياة في وجه كون البرجوازية

الميت . بذلك عينه ، تضطلع لا عقلانية فلسفة الحياة على نحو سافر تماماً برسالتها التاريخية الرجعية : الكفاح المباشر ضد رؤية العالم البروليتارية ، الماركسية - اللينينية . ما عند مثلي فلسفة الحياة الأوائل ، لم نستطع جلاءه الا بعد فكنا رموز نظريات غامضة وملتوية لم تكن لمن في الظاهر أية صلة معها ، يُفصح عنه هنا بكل وضوح . يظهر في الوقت نفسه - وهذا بالحقيقة كان حاضراً من قبل عند شبنغلر - أن هذا النضال ، رغم طابعه السافر كهجمة جبهية ، هو نضال غير مباشر وديماغوجي : شبنغلر ويُغزى لا يحاولان بتاتاً ، كما يحاول المدافعون - الممجدون في زمن ما قبل الامبريالية او الامبريالية الناشئة ، ان يبرهنوا على تفوق الرأسمالية على الاشتراكية ، بل يعارضان الاشتراكية الواقعية برأسمالية للمونوبولات يُعمِدونها « اشتراكية » ويقدمونها بوصفها منظومة المستقبل الاجتماعية . ولكن ، في هذا العمل ، لم يكن شبنغلر يحسب حساباً للبروليتاريا ، في حين أن يُنجر ، تماماً كهتلر ، أصبح يزعم ديماغوجياً التكلم باسم هذه البروليتاريا .

يُنجر يلخص هذه التصورات في كتاب برنامج : الشغل : سيادة وشكل . الشكل هو منذ أمد طويل إحدى المقولات المركزية في فلسفة الحياة . (لتذكر مورفولوجيا شبنغلر) . يغدو الآن المفهوم المركزي للتيار خالق الأساطير . حسب ينغر ، الطرائقية التي تنتج عن الأشكال هي فوراً بذاتها ثورية : « إدراك الأشكال فعل ثوري بقدر ما هو يتعرف على كائن في امتلاء ووحدة حياته . إن ما يصنع التفوق الكبير لهذه العملية ، هو أنها تتحقق في ما وراء القيمة الأخلاقية والاستيطيقية كما والعلمية سواء بسواء »^(١٣٤) . « ثورة » يجب أن تُفهم هنا بالمعنى الفاشستي ، هذا بالبداية : كإبادة أشكال سلطة الديمقراطية البرلمانية بوسائل تزعم ديماغوجياً التغلب مع هذه الأشكال وفي اطار هذه الأشكال ، على المجتمع البرجوازي . الشكل المناضل لفلسفة الحياة عند ينغر يدين الروح والعقل بنفس الجذرية التي عند كلاغس ، ولكن الجو ، النغم ، تغير بالتأم . ما كان أخلاقاً وفلسفةً للتاريخ أضحي سياسة . ينغر لم يعد يتحدث عن شناعة ولا عن انتهاك للمقدرات ، بل عن « خيانة عليا من الروح »^(١٣٥) . الذاتية الجذرية لفلسفة الحياة ، هي أيضاً ، محمولة عند يُنغر الى درجة أعلى وموجهة في اتجاه تاريخي وسياسي . يُنجر يكتب بصدد مولد الأسطورة : « الغالب يخلق أسطورة التاريخ »^(١٣٦) . وهذا مفاده نفي كل موضوعية تاريخية نفيلاً لا يمكن أن يكون أكثر كَلْبِيَّة .

الفكرة الأساسية التي تعبر عن هذه المرحلة الجديدة والنضالية لفلسفة الحياة في ميدان فلسفة التاريخ هي على ما يكفي من البساطة والبداية . « شكل » الشغل ، الذي يُحرّص على استبعاد كل عنصر اقتصادي او طبقي منه ، يمثل في الحضارة culture الواقعة الابتدائية ، الحياة - بمعارضة البرجوازية التي

١٣٤ - ينجر ، الكادح ، الطبعة الثانية ، هامبورغ ١٩٣٢ ، ص ٣٩ .

١٣٥ - نفسه ، ص ٤٠ .

١٣٦ - نفسه ، ص ٢٠٤ .

لم تفتن يوماً لوجودها . سبق أن أشرنا الى أن هذا التصوّر الجديد يسط بعض النوازع المشتقة من « الاشتراكية البروسية » لشبنغلر . ولكن من الضروري إبراز الفرق . شبنغلر أجرى عمالة بسيطة ، بينما ينغر يرى في البروسانية « هيمنة الابتدائي » ويضيف : « عالم الكادحين لا يطرد بل هو يتضمّن الابتدائي » (١٣٧) .

هكذا تُقدّم فلسفة الحياة أساساً الديماغوجيا الاجتماعية اللاعقلانية . دنيا البرجوازي الميتة دنيا « أمن واطمئنان » . هذا النقد الديماغوجي ، المستوحى من فلسفة الحياة ، ضد الحضارة البرجوازية ، ذو أهمية قصوى فيما يتصل بالقواعد الفلسفية للفاشية . في حين أن التيارات الرجعية الأخرى تنادي بالعودة الى ماض كان يوفر أمناً و« استقراراً » ، تستند الدعاية الفاشستية الى الأزمة عينها ، الى تفكك هذا الأمن . وربما أنها تريد أن تقيم في الداخل عسفاً شاملاً ، وبما أن نزوعها الجوهري هو تنظيم حرب العدوان الامبريالية ، لذا فإن مثلها الأعلى هو هذه العدمية المناضلة : إنها ترمي بوعي الى زعزعة كل عاطفة أمن في وجود الفرد . بالتالي ، يجب بأيّ ثمن كان ، إلقاء الشبهة على ايديولوجيا « الأمن » المتنوعة بأنها تصوّر برجوازي خالٍ من الحياة : نموذج الانسان الذي تريد الفاشية بسطه ، هو المرتزق الشرس الذي لا يوقفه شيء ولا يخاف من شيء . والحال ، إن هذا « الأمن » هو مقولة للاسانوية الكلاسيكية في ألمانيا (فلهلم فون هومبولدت* هو أول من صاغها بوضوح دقيق) : نتصوّر ، والحالة هذه ، عداء ايديولوجي الفاشية المهيمنين تجاه كل الحقبة الكلاسيكية . (ولنكتفِ بأن نشير ، مروراً ، الى أن وجودية هايدنغر وباسبرس هي أيضاً أسهمت إسهاماً كبيراً ، على طريقتهما ، في زعزعة ايديولوجيا « الأمن ») .

هذان الشكلان ، الشغل والبرجوازي ، يتواجهان في تطارد تام . الشغل يمثل نسبة الى البرجوازي شيئاً ما مغايراً بشكل مطلق . هنا تندرج مفهومة التاريخ الأسطورية حسب ينغر ، التي هي مناهضة للتاريخ جذرياً بل والتي تفضي الى تفكيك التاريخ تماماً : « إن شكلاً لكائن est ، وما من تطور يستطيع تعديله لا في اتجاه ولا في اتجاه آخر . بالتالي ، فإن تاريخاً للتطور لا يمكن أن يكون تاريخاً للشكل التطور يعرف بداية ونهاية ، الولادة والموت ، وهي أمور يجهلها الشكل . التاريخ لا يتجج أشكالاً ، بالعكس إنه يتغير مع الشكل . إنه التقليد الذي يمنح نفسه سلطة منتصرة » (١٣٨) . بتعبير آخر ، التاريخ محذوف . في الأصل ، مع دلتاي وزميل ، كانت فلسفة الحياة تسعى الى حماية استقلال التاريخ ازاء قوانين الطبيعة ، مع ، أجل ، منذ ذلك الزمن ، وبخاصة عند دلتاي ، نزوع قائم - تحت وقوامه

١٣٧ - نفسه ، ص ٦٦ .

[W. v. Humboldt* (١٧٦٧ - ١٨٢٥) ، معاصر لغوته ، هيجل ، الخ . مفكر كلاسيكي كبير . . . اهتم بدراسة اللغة : اللغة شرط التاريخ ، اطار الحياة الروحية ، طريق الفكر الى الحقيقة ، فعل ، مبدأ ولادة ونمو الفكر . . .]

١٣٨ - نفسه ، ص ٧٩ .

البحث عن أساس أنثروبولوجي كنقطة مساندة ضد النسبوية التاريخية . عند دلتاي ، كما رأينا ، ذلك يقود الى تناف ثنائي لوجهتي النظر الأنثروبولوجية والتاريخية . إن الحاجة الى تصور للعالم يمكن التعبير عنه بحدود مفردات فلسفة الحياة ما كان بوسعها ، حسب تعاضم زعمها العيانية ، الا أن تحوّل التاريخ على نحو متزايد الى أسطورة . الأساطير المنضجة هكذا ما كان يمكن أن تُسَكَّن الا من قبل « أشكال » مستعارة من أنثروبولوجيا وتيبولوجيا فلسفة الحياة ومشادة كجواهر . كلّما تقدّمنا معهم ، فقدّ التاريخ الواقعي كلّ أهمية بالنسبة لحاملي فلسفة الحياة : عند شبنغلر حلّت محلّه الأساطير ، عند هايدغر يغرق في اللاحقيّة ، عند كلاغس لم يعد يلعب سوى دور مجموعة أمثلة تشرح سقوط البشرية الذي سببته سيادة العقل ، سيادة الروح الشنيع . مهما تكن الفوارق التي تفصل كل هذه التصورات ، لها جميعاً كسيمة مشتركة اعتبار التاريخ حركة وهمية لبضعة نماذج . كلّما صارت هذه الأساطير رجعية بشكل مناظر وكّلما صرّ كذلك أسلاف الأسطورة الفاشية المباشرون ، تركّزت هذه الأساطير قطبياً في صورتين متعاديتين : أكثر فأكثر ، ليس للتاريخ بأسره ، المصوّف على هذا النحو ، ليس له دور آخر سوى البرهنة على أن أحد « الشكليات » وحده له حق الوجود ، بينما الآخر محكوم عليه بشكل مطلق . عند يُنغر ، هذا التطور قد اكتمل ، يُنغر قريب من الفاشية قرابة ليس ثمة إمكان لأقرب . من هنا الى روزنبرغ خطوة واحدة .

هكذا ، إن صورة الشغل (التي ، كما عند شبنغلر وهتلر ، تشمل ليس فقط الجندي ، بل أيضاً الصناعي) تحدّد أسطورة العالم الحديث . هذا العالم هو « منظر - مشغل » ، و ، بقدر ما هو أيضاً عالم البرجوازي (او « البرجوا ») ، « متحف » . فقط حين ستكون صورة « العامل » قد انتصرت سيكون منظرًا مشغلاً ناجزاً ، وحينئذ سيتحوّل الى « منظر غخطّ » ، الى « مجال امبريال »^(١٣١) . عند يُنغر ، أسطورة العامل أو الشغل هي أسطورة الامبريالية الحربية والعدوانية .

إذاً ، فلسفة الحياة ، وقد مضت الى المرحلة المناضلة ، أضحت من الآن قرية جداً من « رؤية العالم القومية - الاشتراكية » . ما يفصلهما ، ليس بالجواهر سوى النزوع العصبي الخاص بفلسفة يُنغر وأمثاله . هؤلاء عازمون على إخراج فلسفة الحياة من ندوات المطلّعين وصالونات المثقفين لإزالتها الى الشارع ، فكّهم يتسم بنزوع سياسي بارز . ولكن طريقتهم ومفرداتهم ما زالت مشبعة بالحكمة الباطنية للندوات الصغيرة حيث يجري العمل في وعاء مغلق .

الفلاسفة المزعومون أنصار « التصوّر القومي - الاشتراكي للعالم » يتملّكون ميراث كل هذا التطور لفلسفة الحياة نحو اللاعقلانية في الطور الامبريالي ، خصوصاً كما كانت في مرحلتها الأخيرة ، ويستخدّمونه لمدّ جسور ايدولوجية بين الدعاوة هتلرية الحالية تماماً من الثقافة والمثقفين الألمان الذين تربّوا في روح فلسفة الحياة ، من أجل جذب هؤلاء الى معسكر القومية - الاشتراكية بمخاطبتهم بلغتهم

ذاتها ، او على الأقل من أجل سوقهم الى التزام موقف حياد عطوف تجاهه . فالدعابة القومية - الاشتراكية تُقدّم اذاً دوائر متفاوتة الاتساع : روزنبرغ يحتلّ تقريباً موقعاً في الوسط بين هتلر وفلاسفة النازية الرسميين بحصر المعنى ، الايديولوجيين من نوع بملر Baeumler وكريك Kriek .

هذان الأخيران ، ويمكن اعتبارهما ممثلي الفلسفة الرسمية للقومية - الاشتراكية ، يأخذان عند يُنغر فكرة « التعبئة الشاملة » لدجها في الشكل الناجز والفاشي الذي تتخذه عندهما فلسفة يُنغر ضد البرجوازية والعصر البرجوازي والثقافة البرجوازية . بهذا الصدد ، لأمر ذو دلالة ان بملر وكريك - نظراً الى أن هذه الكتابات ليست موجهة للعمال - طبقاً لتقاليد الفلسفة والسوسيولوجيا البرجوازيين في العصر الامبريالي ، يقتصران جوهرياً على نقد للثقافة . في أعمالهما ، نادراً ما يرد ذكر للاشتراكية ، حتى بالمعنى الذي تعطيه لهذه الكلمة دعاية هتلر وروزنبرغ الديماغوجية .

فقط من وجهة نظر بالغة العمومية ، يدعو بملر الى « نزع للبرجزة » كلياً . يُخفّض ويُذلّ الثقافة البرجوازية ، ولكن بوقوفه جوهرياً في وجهة نظر العسكرة العامة . يجب أن يُرى المثقفون على نحو يصيرون معه « جنوداً سياسيين » . بملر يصف بهذه المفردات مصائب التاريخ الألماني في القرن التاسع عشر : « مصيبة القرن ١٩ الحقيقية ، هي أنه لم يكن هناك وفاق بين الفلسفة الانسانية والفلسفة الضمنية لجنود رئاسة الأركان البروسية »^(١٤٠) . في مكان آخر ، يعتبر كون نيتشه وبسمارك لم يستطيعا ان يلتقيا مؤشراً على أن التطور جانب الطريق الصحيح في ظل هيمنة البرجوازية^(١٤١) . بملر كذلك قريب جداً من فكرة « الاشتراكية البروسية » التي أطلقها شبنغلر وراجعها يُنجر . ما يريده ، هو تسليط الضوء على ماثمة من جديد في القومية - الاشتراكية ، ووسم الفرق الذي يفصله ، هو ، بملر ، عن هذه التيارات الرجعية طراز قديم . لذا فهو يوجّه نقله ضد العسكرية القديمة التي كانت ، حسب رأيه ، « بطولة مع وجدان سيء » . « قبل الحرب ، كانت المانيا « عسكرية » لأنها كانت قليلة البطولة » . العسكري ، هو « جندي انحلّ الى مدني » ، العسكرية لا تسود الاً حيثما المدني « يحدّ روح الجيش » . ولكن - وهنا تدخل فلسفة الحياة المسرح - « حالة الجندي تمثل شكل حياة عند شعب رجولي مقدام »^(١٤٢) . بالتالي ، فالمثل الأعلى لـ « الجندي السياسي » ، لرجل فرق الانقضاض (S.A.) او فرق العاصفة (S.S.) هو تجسيد الحياة بمعارضة دنيا البرجوازي الجاملة .

نجد اذاً مرةً أخرى هذا التعارض بين ما يحيا وما هو ميت . ما هو ميت ، هو العالم البرجوازي المصنوع من « مدينية » و« أمن » ، مع كل مقولاته الاجتماعية والثقافية كالاقتصاد والمجتمع ، الأمن والتمتع والداخلية . ميت كذلك فكره ، فكر الانسانية الكلاسيكية وفكر الوضعانية على حدّ سواء ،

١٤٠ - بملر ، اتحاد الرجال ، والعلم ، برلين ١٩٣٤ ، ص ١٢٧ .

١٤١ - بملر ، نيتشه ، الفيلسوف والسياسي ، لايبزيغ ١٩٣١ ، ص ١٢٥ .

١٤٢ - بملر ، عصبة الرجال والعلم ، ص ٦٣ .

لأن الخلدس وطعم المجازفة غائبان منها ولأنهما بالتالي ، رغم كل داخلتهما ، محرومان من النفس^(١٤٣) .

مع كل هذه الهجمات العنيفة ضد ما تسميه « الحضارة البرجوازية » ، إن فلسفة الحياة في مرحلة الفاشية المناضلة تعلن نفسها باعتزاز مؤيدة للعلمية واللاأدرية اللاعقلانيتين ، ولكنها تفعل ذلك بلغة تجعل منها أسطورة إيجابية . وإن هذا العنصر الأسطوري هو الذي بات موضوعاً في مركز فلسفة الحياة عند هذه المرحلة الجديدة من تاريخها . الفيلسوف الفاشستي بوهم Boehm يصرّح : « بالنسبة للفكر الألماني ، إن غير القابل لأن يُستكشف ليس تحليداً يحدّ ، بل هو تعيين إيجابي تماماً . . . إنه نافذ في كل واقعنا ويحكم في الأمور الصغيرة كما في الكبيرة . . . إن غير القابل لأن يُستكشف ، لحمّة واقعنا التي لا تُفكّ رموزها ، هو بالجوهر لا يُطال ، ولكنه ليس البتّة مجهولاً . إننا نعرفه ، وإن كان لا يدع نفسه للاقصاح : إنه يفعل في حياتنا ، يعين قراراتنا ، يتصرّف بنا أنفسنا . . . العمق يفصح عنه ولكنه يُبين عند الرجال الذي بفضلهم هو موجود »^(١٤٤) . (نرى هنا بوضوح بالغ ان المحاجة التي تقدّمها فلسفة الحياة لتبيان ما هو حيّ وألماني ليس لها من دور سوى تأمين قاعدة لعسف الفهرر بغير حدود) .

بملر يذهب في عين اتجاه بوهم حين يعرف علاقة الأسطورة مع التاريخ : « إن معضلة الأسطورة ستظل بلا مخرج طالما لم نتخلّص من السؤال : كيف ولدت الأسطورة ؟ أذ بذلك هم يفترضون وجود أرض التطور البشري المتينة ثم يسألون كيف يجب ان تكون الأسطورة ولدت في حضن التاريخ . والحال ، لن نجد في يوم من الأيام إجابة مُرضية عن هذا السؤال ، لأنه مطروح بشكل سيّء . الأسطورة لا تاريخية ، مطلقاً . . . الأسطورة لا ترجع صعوداً الى العصر الأول فقط ، بل ايضاً الى الأسس الأولى للنفس البشرية »^(١٤٥) .

وقد اطلع بهذا الشكل على أسرار ما لا يُستكشف وعلى أسسه الأولى ، يلقي المرء من ارتفاعه الشاهق احتقاره على السببية ، التي تُنعت بأنها مقولة « الأمن المطلق » . نعرف سابقاً ، عن ينغر ، الأصول الاجتماعية لهذا الازدراء لـ « الأمن » . ولكن بالنسبة للفلاسفة القوميين الاشتراكيين بحصر المعنى ، النضال ضدّ مفاهيم القانون والسببية المنعوتة بأنها أشكال تعبير « الأمن » هدفه عدا ذلك تقديم سيادة العسف الكاملة على الصعيد الداخلي ، الهتلرية ، كشيء متفوّق « فلسفياً » ، أقرب الى الحياة الى النفس الجرمانية من النظام البرجوازي المتجاوز.

هكذا نرى يظهر في كل الميادين هذا التعارض بين الحياة والموت ، الذي يعني الآن الطباق بين الحرب والسلم ، ألماني وغير ألماني ، قومشترائي و« برجوازي » (« بنوتوقراطي ») . هكذا ، المقولات

١٤٣ - نفسه ، ص ٦٢ .

١٤٤ - بوهم ، ضد الديكارتية ، - الفلسفة الألمانية في موقف العدا . لا يتيسخ ١٩٣٨ ، ص ٣٤ وبعدها .

١٤٥ - بملر ، أساطير الشرق والغرب ، مدخل لاصدار باخوفن ، مونيخ ١٩٢٦ ، ص ٩٠ من المدخل وبعدها .

الجوهرية لفلسفة الحياة تعالج وتعِدك لخلق أسس شعارات وأفعال « الثورة » القومشتركية . نيهلستية فلسفة الحياة - آخر طريقة تخدم كقاعدة لـ « الواقعية التاريخية » للفاشين .

أد بالنسبة لـ بملر ، تماماً في نفس روح تلامذة كيركغارد الحديثين ، الحياة تعني أيضاً : تقرير . العمل ، في معنى رؤية العالم القومشتركية ، يجب أن يكون شيئاً ما لا عقلياً بالأساس ، عارياً عن الأساس بشكل مطلق . أن تفعل ، يشرح بملر ، « هذا ليس أن تحقّق قياً معترفاً بها . من يفعل حقاً هو دوماً في اللاأمان ، إنه « بلا علم » ، كما يقول نيتشه . ما يجعل أن الفعل فعل ، هو بالضبط أنه لا تغطيه قيمة . من يفعل يعرض نفسه ، نصيبه ليس بأي حال الأمن بل اليقين »^(١٤٦) . (بتعبير آخر : الإيمان بـ « فهرر » ، بـ « زعيم » - ج . ل .) . ولكن بينا من موقع كيركغارد ، يستخلص هايدغر وباسبرس نيهلستية ، الأول بشكل منهجي مصمّم ، الثاني بطريقة محجوبة نوعاً ما ، بملر يقطع العقدة ببساطة فائقة حيث يعارض بالحياة الموصوفة بأنها « واقعة كوسمية » مفهوم حياة علم البيولوجيا . هذا المفهوم الأخير ، على حد قوله ، يقود بالضرورة الى النسبوية ، بينا الآخر « من شأنه أن يصمد لكل نَسَبَة »^(١٤٧) .

هنا أيضاً ، نرى كيف أن فلسفة الحياة في عصر الفاشية تكمل وتنجز وتدفع الى أقصاها كل النوازع السابقة . كان لنا فرصة ملاحظة كيف أن مفهوم الحياة في فلسفة الحياة ينفرد وينفصل أكثر فأكثر عن مفهوم البيولوجيا . هنا أضحي لدينا تعارض مطلق ، معبر عنه بكل وضوح على يد بملر ، ولكن ايضا على يد كريك وآخرين . بالنسبة لـ كريك ، ليست أطروحات البيولوجيا سوى أجزاء من الأسطورة ، شأنها في ذلك شأن أطروحات العلوم الأخرى^(١٤٨) . حتى المقولات الرئيسية للفاشية الأرثوذكسية ، العرق والدم ، ليست بالنسبة له سوى رموز^(١٤٩) . لذا فهو منسجم تمام الانسجام مع نفسه حين يقدم علم الحياة الجديد في المفردات الآتية : « في الصورة التي يتخذها الانسان عن نفسه تتحقق البيولوجيا الكونية . هذه الصورة معرفة بأنثروبولوجيا سياسية وإثنية وعرقية . . . هذه الأنثروبولوجيا تأخذ مكان الفلسفة القديمة التي مضى زمنها »^(١٥٠) . يمكن أن نرى هنا أين يفضي ، في عواقبه الأخيرة ، المبدأ الأنثروبولوجي الذي أدخله ، بخجل وكثير من الترددات ، دلتاي ، وكيف « حلت » فلسفة الحياة في المرحلة الفاشية الخيار المشكل الذي ليس له حلّ في نظر دلتاي المذكور ، خيار الأنثروبولوجية في الفلسفة .

نستطيع الآن أن نوضّح واقعياً معنى « الحياة الكوسمية » . بملر يتكلم بازدرء عن « المثالية بلا

١٤٦ - بملر ، عصابة الرجال والعلم ، من ٩١ .

١٤٧ - نفسه ، ص ٩٥ وبعدها .

١٤٨ - كريك ، الأنثروبولوجيا السياسية الشعبية ، المجلد ١ ، الواقع الراهن ، لايتسيف ١٩٣٦ ، ص ٢٧ .

١٤٩ - نفسه ، ص ٧٤ .

١٥٠ - نفسه ، ص ٤٣ .

صورة» ، مثالية الكلاسيكية الألمانية . و ، على سبيل الطباق ، أذ يريد الإعراب عن الذي هو فلسفياً إيجابياً ، يضيف : « هتلر ليس أقل من الفكرة ، من المثال ، أذ هو est واقعياً »^(١٥١) . كريك يعرف بوضوح بالغ طريقة تحلي واقف الحياة هذا : « إن القدر يطلب رجل البطولة ، رجل الشرف ، الذي يطيع جميع الأوامر »^(١٥٢) . بالطبع هذه الأوامر تأتي من الفهرر : « شخصية الرجل المدعوى أن يكون فهرر هي المسرح الذي ينلعب فيه مصير الكل »^(١٥٣) . إرادات الفهرر والحركة القومشترائية هي كشف ديني . كريك يؤكد بعزم وحزم أن مثل هذا الوحي ممكن اليوم أيضاً : « الله هو الذي يتكلم فينا بلا وسيط في انتفاضة عرقنا »^(١٥٤) .

هكذا ، تنحل كل تنافيات النسبوية العدمية لفلسفة الحياة في الأسطورة القومشترائية . أطيعوا أوامر هتلر ، وكل العضلات ستحل . من جرّاء أتباع هذه الأوامر ، لا يبقى ثمة تعارض بين الانسان النظري المحض (الوهمي ، غير الحي ، البرجوازي) والانسان الحي ، الفاعل ، الذي يهتم بكيركفلرد . بل يعرف بلا موارد ما يعنيه مبدأ الفهرر عملياً للحقبة الجديدة ، حقبة « حالة الجندي السياسي » : « إن جامعة . . . لا تتكلم عن الفهارة أدولف هتلر وهورست فيسل هي لا سياسية »^(١٥٥) ، اي بلا حياة ، برجوازية ، مدانة . وكريك . يكمل هذا الاعلان لـ « القيادة بالروح والفكرة » بهذا التعليق الواضح على نحو كاف : « من يريد الماحكة يجب اعتباره مفقودا . سينحى كوزن لا فائدة منه على سير الأشياء المحتوم وسيلقى به فوق المزبلة »^(١٥٦) .

وهكذا ، تصب فلسفة الحياة في الديماغوجيا الفاشية . بلر وكريك هل هما فعلاً استتجا النتائج من هذه الفلسفة ، أم أنها كيفأها كلياً مع هذه السلطة المستغلة والمضطهدة بشراسة التي كانا يستشعران قدومها ؟ هذا قليل الأهمية . من وجهة النظر الفلسفية الموضوعية ، إنهما يستخلصان النتائج الأخيرة لفلسفة الحياة ، يتبعان حتى نهايته الطريق الذي يبدأ مع نيتشه وملتاي عشية الطور الامبريالي والذي فحصنا أهم مراحله . من المؤكد أن مفكرين ك ملتاي وزيمل كانوا سينصرفون بارتعاد واشمشزاز عن الفاشية عقب تحققها وما كانوا سيكتنون سوى الازدراء لفلاسفتها المزعومين . ولكن هذا لا يحذف في شيء هذا التسلسل التاريخي الموضوعي . شبنغلر ، مثلاً ، هو موضوعياً أقرب بكثير الى الفاشية منها ، الأمر الذي لا يمنع من إنشاء مساجلات لا تنقطع مع ممثليها الرسميين . بل إن ستيفان جورج ، الذي أسهمت

١٥١ - بلر ، عصبه الرجال والعلم ، ص ١٢٧ .

١٥٢ - كريك ، الأنثروبولوجيا ، ص ٥٩ .

١٥٣ - نفسه ، ص ٩٠ وبعدها .

١٥٤ - نفسه ، ص ٦٠ .

١٥٥ - بلر ، اتحاد الرجال والعلم ، ص ٣٥ .

١٥٦ - كريك ، الأنثروبولوجيا ، ص ٣٥ .

مدرسته اسهاماً كبيراً في نشر فلسفة الحياة (غوندولف وكلاغس والفاشستي كورت هيلدبراندت تخرجوا منها) والذي تُبشّر بعض قصائده نبوياً بمجيء « الفهرر » ، ستيفان جورج ، الذي كان عمله بالتالي يذهب بلا أدنى شك في هذا الاتجاه ، مات دون أن يرى مرة ثانية بلده الذي كان قد هاجر منه . . . لكن ذلك لا يغير شيئاً على الإطلاق من واقع ان فلسفة بلر وكريك وروزنبرغ وأقرانهم ما كان يمكن أن تكون ممكنة بدون شبنغلر ، ولا هذا الأخير بدون دلتاي وزميل .

أما هتلر ، فقد كان عديم الثقافة وكلياً بلا قناعات حتى يرى في تصوّر للعالم أيّاً كان أكثر من وسيلة دعاية مكرّسة للفعل وقتياً . من الواضح مع ذلك أن تصوّراته قد أخذت شكلاً ، هي أيضاً ، تحت تأثير عين التيارات الأمبريالية الطفيلية والمفككة التي أنجبت داخل « النخبة » المثقفة ، فلسفة الحياة . العلمية الأيديولوجية والإيمان بالمعجزات ، هذان القطبان اللذان لا ينفصلان ، يحدّان أيضاً سمات دعاية هتلر . يقيناً ، إن العلميّة الكلية هي المهيمنة عنده شخصياً ، أفلم يكن يعتبر ، كما تعلّمنا محاوراته مع رواشنغ ، النظرية العرقية نفسها خداعاً ومخرقة ؟^(١٥٧) - علماً بأن هذا لا يمنعه من استخدامها بلا رادع ، لبلوغ أهدافه ، أهداف النهب الأمبريالي ! جوّدعايته العام ، هو ابتذال ، طبعة شعبية نوعاً ما ، للاتجاهات الأساسية لفلسفة الحياة : إنه يدين في الدعاية كل نوع من اقتناع فكري ، القضية بالنسبة له إنتاج وإدامة حالة سكر^(١٥٨) . الدعاية ليس قوامها عنده سوى « تدمير حرية الإرادة عند البشر »^(١٥٩) . لئن كان صحيحاً أن تقنية الدعاية الهتلرية قد اتخذت موديلاً لها الإعلان التجاري الأمريكي الطراز ، فإن محتواها بالمقابل آت من أرض وكدت فلسفة الحياة .

يمكن أن نلاحظ عند روزنبرغ تأثيراً مباشراً أكثر أيضاً لفلسفة الحياة . بالتأكيد ، عنده أيضاً ، الكلية بلا قناعات هي المهيمنة بكلّ جلاء ، ولكن مع هذا الفرق ، وهو أن روزنبرغ ، الذي كان ربيب الحرس البيض الروس ، تلميذ ميريجكوفسكي ورجعيين منحطين آخرين ، كان مُعدّاً بحكم تكوينه لتبني فلسفة الحياة المولودة في ألمانيا . هكذا فكتابه أسطورة القرن العشرين هو ابتذال فظّ لفلسفة الحياة في حقبتها الأخيرة ، لأغراض دعائية . (بل هو يعترف بالاستعارات التي أخذها عن شبنغلر وكلاغس ، رغم كل التحفظات والانتقادات التي يضعها ضدهما) . عنده كذلك ، نجد ، في شكل مناضل بشراسة ، التعارض بين ما يحيا وما هو ميت ، بين الخلد والعقل . وعنده أيضاً ، الهجمة الديماغوجية العنيفة ضد الروح والعلم هي أحد العناصر الجوهرية في المحاجة لصالح الأسطورة الجديدة . عنده ، التعارض بين

١٥٧ - رواشنغ ، صوت الدمار ، نيويورك ١٩٤٠ ، ص ٢٣٢ . [هرمان رواشنغ كان فहरرا نازيا لمدينة دانتزيغ ، انقلب والتجأ الى بريطانيا والولايات المتحدة . أصدر في نيويورك بين ١٩٣٩ و ١٩٤١ ثلاثة كتب - شاهدة : « ثورة النيهيلستية » ، « صوت الدمار » (« قال لي هتلر » - أحاديث هتلر الشخصية معه) ، « الثورة المحافظة » ، ثم « زمن الهذيان »] .

١٥٨ - هتلر ، كفاحي ، مونيخ ١٩٣٤ ، المجلد ٢ ، ص ١٨٣ .

١٥٩ - نفسه ، المجلد ٣ ، ص ٥٣١ .

ما هو حيّ وما هو ميت يصير هو التعارض بين الجرمان واليهود ، بين الرأس مال الخالق والرأس مال المكديس ، الخ . . نظرية المعرفة الأرستقراطية التي جلدّها دلتاي ، تنتهي هنا إلى عصمة « الفهرر » الأسطورية . نظرية الدوائر الحضارية التي أنضجها شبنغلر ، هذه الوحدانية السوسيولوجية ، تصير مذهب العروق المتمايزة بالجوهر أزلياً والتي لا يمكن ان يكون لها من تعامل فيما بينها إلا في شكل إبادة متبادلة . علم نماذج (تيبولوجيا) فلسفة الحياة يظهر بوصفه مطلب خلق نماذج جديدة : عهد سطو فرق الانقضا ض و فرق العاصفة .

من وجهة نظر الفلسفة ، لا جديد في ذلك كله ، حتى إذا أخذنا كنقطة مرجع المستوى الفلسفي لفلسفة الحياة في مراحلها الأخيرة . عند رجل كروزنبرغ ، لم تعد فلسفة الحياة سوى أداة هيمنة في خلعة المجرمين الذين يهتئون الحرب العالمية الأمبريالية الجديدة . إلا أنه لأمر بالغ الدلالة أن تكون فلسفة الحياة قد عرفت بالضبط هذا المآل وأن يكون « التصور القومي - الاشتراكي للعالم » قد تشكّل استناداً إليها . إذ أنّ ذلك يبين أن مأزق البربرية هذا كان النقطة التي كان لا بدّ أن يبلغ عندها ذروته تفكّكاً أيديولوجيا الأمبريالية الألمانية المحقّق على يد فلسفة الحياة ، التي يقع أسلافها الفلاسفيون الأوائل ، كما استطعنا أن نلاحظ ، في عصر الردة اللاعقلانية ضد الثورة الفرنسية . لنضف أن هذه النهاية ليست بتاتاً من صنع الصدفة : إنها المآل المحتوم والمستحقّ لذات نوازع فلسفة الحياة ، لاتجاهاتها المحايثة . هيغل ، الذي لم يعرف فلسفة الحياة إلا تحت شكل قليل التطوّر ، ألا وهو نظرية « العلم المباشر » ، كان يكتب بصلدها هذه الكلمات التنبئية : « يريدون أن يجعلوا من العلم المباشر محكّ الحقيقة . يتج عن ذلك . . أن كل وسواس خناس وكل عبادة أوثان تكرّس حقيقة وأنّ محتوى الإرادة الأكثر بطلاناً والأشدّ لائخلاقية مبرّر الرغبات والميول الطبيعية تدخل عفويّاً مصالحها في الوعي ، الغايات اللائخلاقية موجودة بشكل جدّ مباشر فيه » (١٦٠) .

الفصل الخامس

النيو هيغلية

ما أثقّقَ على دعوته « بعث هيغل » في العصر الأمبريالي ، والذي كان قصير الأمد نسبياً ، تسبقه حقبة أطول بكثير كان أثناءها هيغل موضع تجاهل كامل . بيد أن كون هيغل سقط في النسيان ليس ، من وجهة النظر التاريخية ، سوى وجه ، هو الأكثر أهمية ونيف ، من وجوه تاريخ نفوذه : البرجوازية الألمانية لما بعد ١٨٤٨ تفكر أنه بات بإمكانها أن تستغني أيضاً ، لبلوغ غاياتها ، عن العناصر الرجعية التي تحويها فلسفة هيغل . فالوضعانية واللاأدرية النيوكنطيتان ، على حد تقديرها ، تجعلان هيغل نافلاً تماماً بالنسبة لها . لكن بينما في أحد القطبين ، تختفي النوازع الرجعية في منظومة هيغل من النشاط الفلسفي ، فالعنصر الحبي ، نذير المستقبل ، التقدمي ، في فلسفته ، وهو الطريقة الجدلية ، قد اندرج واندمج في رؤية العالم المتفوقة ، في المادية الجدلية . ليس هنا مكان فحص مدى التحولات الجذرية التي كان على ماركس أن ينزّلها أيضاً بجدل هيغل . إنه لتبسيط للأمور وتزوير للتاريخ القبول بأنه يكفي إن صح القول أن نعكس الرموز كي تنتقل من الجدل المثالي لهيغل إلى الجدل المادي لماركس . بين هيغل وماركس ثمة قفزة في الكيف ذات أهمية تاريخية . مع ماركس يتكوّن - بمعارضة جميع الفلسفات السابقة - تصوّر للعالم جديد في الكيف ، جدل جديد . من هذه العلاقة بين هيغل وماركس ينجم أن العناصر التقدمية لجدل هيغل التي إليها استطاع ماركس أن يستند كان يجب أن تخضع هي أيضاً لإعادة صهر نقدية جذرية في الجدل المادي وأن تحوّل في محتواها كما في شكلها . حتى وإن لم تُفهم هذه العملية من قبل الفلسفة البرجوازية ، يبقى مع ذلك أن وجودها وحده كان لا بد أن يجعلها أحد الأسباب المقررة لتحول الفكر البرجوازي عن هيغل . إن المقلّد اللئيل للنوازع الأيديولوجية للبرجوازية ، مؤسس مذهب المراجعة أو إعادة النظر ، برنشتاين ، هو الذي أعطى لهذه الحالة الواقعة تعبيرها الأوضح حين أراد أن يجعل من كنط فيلسوف ماركسية مكيفة

مع « الواقع الراهن » ، وحين هاجم ماركس على « هيغلته » ، على الطابع الجدلي (الثوري ، لا التطوري) لمذهبه . علماً بأن برنشتاين ، مثل كل أتباع مذهب المراجعة ، كان قد استنجد بعدد كبير من الاتجاهات البرجوازية البالية . ما كاد ينهي « تطهير » الماركسية من بقايا الهيغلية حتى بدأ بعض الفلاسفة البرجوازيين ، الذين كانوا أنفذ بصيرة منه ، يفهمون أن عناصر هيغل الرجعية - في شروط التطور الأمبريالي - يمكن أن تستخدم ، بعد التغييرات الضرورية ، لصالح الحاجات الفلسفية للبرجوازية . (يمكن في كثير من الأحيان أن نلاحظ عند اشترا - ديمقراطيي الحقبة الفايمارية ذكريات من هذا التغيير لموقف الفكر البرجوازي إزاء هيغل) .

هزيمة ثورة ١٨٤٨ أكملت خراب المنظومة الهيغلية في الفكر الفلسفي الألماني . كتاب رودولف هايم عن هيغل (١٨٥٩) ، الذي أصبح لأمد طويل المرجع - الثقة للأحكام على هيغل ، والذي ما زال اليوم ذا نفوذ كبير على نقاط عديدة ، يلخص بأقوى شكل هذه المجابهة مع الجدل . بالطبع ، لا يمكن القول أن جميع الهيغلين قد اختفوا منذ ذلك الحين دون أن يخلفوا أثراً . كثيرون تابعوا نشاطاتهم . في برلين ، استمرت في الوجود لمدة طويلة جمعية من الهيغلين ، بل كانت تصدر مجلة (الفكر ، ١٨٦٠ - ١٨٨٤) . ولكن نادرون الذين كانوا ، كأدولف لاسون مثلاً ، باقين أمناء للهيغليانية الأرثوذكسية . بالتأكيد ، يجب أن نفهم هذه الأرثوذكسية بشكل صحيح من وجهة النظر التاريخية . إن التناقضات بين طريقة هيغل الجدلية ومنظومته ، التي ظهرت في وضوح النهار بين ثورة تموز ١٨٣٠ وثورة ١٨٤٨ ، كانت تحل في مستوى أعلى كيفاً في المادية الجدلية . الهيغليون البرجوازيون كانوا يبتعدون أكثر فأكثر عن « جبر الثورة » هذا ، كما كان ألكسندر هيرزن يدعو الجدل . الأرثوذكسية من نوع أدولف لاسون كانت تعني أنهم يتعلّقون بمنظومة هيغل ، مع كل النتائج غالباً التخلفيّة التي كانت تتضمنها . وبالضبط إن هذا التعلّق - في الوقت الذي كان فيه ، نحو ١٨٧٠ - ١٨٧١ وبعد ذلك ، تطوّر ألمانيا يقود نحو أمبريالية غليوم - هو الذي كان بالضرورة سيئاً في اتجاه رجعي التعارض بين المنظومة والطريقة ويدفع الطريقة الجدلية إلى الصعيد الخلفي . لاسال نفسه ، الذي كان يعتبر نفسه هيغلياً أرثوذكسياً والذي كان يزعم في الوقت نفسه أنه ثوري ، كان يجد نفسه مرغماً على تذويت الجدل من حيثيات كثيرة وعلى تقريره من فيخته . تحت ضغط الأحداث والاتجاهات المعاصرة ، ابتعد معظم الهيغلين أكثر فأكثر - بوعي أو بدونه - عن مذهب وطريقة هيغل . كثيرون تقرّبوا حينئذ من الكنطية ، التي كانت تتأكد أكثر فأكثر ، ولكن بدون أن يعوا دائماً أنهم بذلك إنما يقطعون مع طريقة هيغل . (أنظر تحقيق لاسال عن روزنكرانتس) . آخرون اقتربوا من الوضعانية التي كانت هي أيضاً تنمو آنذاك ، وشرعوا منذ ذلك الحين في إدخال اتجاهات لاعقلانية في الفلسفة (تطوّر فر . ت . فيشر Vischer) . إن نقد الجدل نقداً سلبياً بشراة ، الذي يمثله بصورة خاصة تريندلبورغ وشوبنهاور ، يهيمن أكثر فأكثر على الفكر الفلسفي . فلسفة هيغل تعامل بأنها ميتافيزيقيا بالية . لذا يقول ماركس بحق أن هيغل في ألمانيا يعامل كـ « كلب

فطس» ، مثل سبينوزا في الماضي ^(١) . النيوكنطية التي تتقدم بقوة بعد هزيمة ثورة ١٨٤٨ تأتي لإعطاء صياغة رسمية لجنائز هيجل الفلسفية هذه : إن تطور الفلسفة الألمانية من فيخته إلى هيجل يعتبر خلافاً كبيراً في الفكر لا يمكن تقويمه إلا بالانفصال عنها بحزم والعودة بلا تحفظ إلى الفلسفة العلمية الوحيدة ، المزعومة ، فلسفة كنت (ليبمان : كنت وخلفاؤه المقلدون ، ١٨٦٥) . وهذا التصور سيسود في الفلسفة الألمانية حتى الطور الأمبريالي .

في هذا الطور فقط ينتشر بقوة متزايدة الشعور بأن النيوكنطية محض الوضعانية ليست قادرة على السيطرة على المعضلات التي يطرحها العصر على الفلسفة . في المدرسة المسماة مدرسة جنوبي - غربي ألمانيا (فندلباند - ريكتر) سرعان ما يُنصَح رجوع إلى فيخته . نفوذ فيخته لا يفتأ يتنامى . بموازاة ذلك ، يظهر في جميع ميادين العلوم التاريخية تقدير جديد للرومانطيقية ، لا يصيب فقط المدرسة الرومانطيقية بحصر المعنى ، بل يُفْضِي أيضاً إلى إبراز وتكريم جديدين لشيلنغ وشلايرماخر (دلتاي ، ريكاردا هوخ ، الخ) . كل هذه الاتجاهات تتصل بـ « الحاجة إلى تصور للعالم » : هذه الحاجة التي سبق أن صادفناها ، والتي تشعر بها كل البرجوازية الألمانية في عصر الأمبريالية ، تنتسب إلى هذا الاقتناع بأنه من المستحيل أن تُهَيَأَ أيديولوجياً صراعات العصر الكبرى الداخلية وخصوصاً الخارجية على قاعدة الفلسفة الشكالية للنيوكنطية . في هذا الجو الذهني تبدأ ، قبل حرب ١٩١٤ ، إعادة تكريم الفلسفة الهيجلية .

إن ميلاد تيار هيجلي جديد في الفلسفة سجّله ممثلوها الرسميون ، بخاصة فندلباند في خطابه أمام الأكاديمية ^(٢) : إنه يرى جيداً ، هو أيضاً ، أن « الجوع إلى تصور للعالم » الذي يعانيه الجميع هو الذي يكون قاعدة هذه الحركة . ولكن مع الإقرار بأن هذا التيار موجود وبأنه مبرر نسبياً ، فإن ما يقوله فندلباند في هذا الخطاب هو أولاً فرض حدود مسبقاً على هذه الحركة النيوهيجلية وتنبيه الجمهور الفلسفي إلى الأخطار التي يمكن أن تحملها حركة كهذه . فندلباند يصوغ هنا - أجل ، مع رسم حدود بصورة مسبقة - لحظة هامة من الحركة النيوهيجلية في العصر الأمبريالي : عدم قطع الروابط مع كنت . فالتصور النيوكنطي لـ « القيمة » (أي المثالية الذاتية) هو ، في رأيه ، « النقطة الأخيرة التي يمكن أن ينفذ إلى عندها تحليل الفلسفة النقدية » ^(٣) . هذا الموقف مرتبط على أوثق ما يكون الارتباط برفض الطريقة الجدلية . تحليلاتنا التالية تبين أن فندلباند هنا أيضاً قد استبق لحظة هامة في تطور النيوهيجلية : إن رفض الجدل ، رفضاً مفصلاً عنه أو ضمناً ، سيصير سمة دائمة لكل هذا التجديد للهيجلية . بالتأكيد ، فندلباند ، وهو كنطي ، يصوغ هذا كله في اتجاه سلبي ، معارضاً أن يكون « جدلاً كهذا بوصفه كلاً » « من جديد ، طريقة الفلسفة » ^(٤) .

١ - ماركس ، رأس المال ، المجلد الأول ، مقدمة الطبعة الثانية .

٢ - فندلباند ، تمجد الهيجليانية ، محضر جلسة أكاديمية علوم هايدلبرغ ، هايدلبرغ ١٩١٠ ، ص ٧ .

٣ - نفسه ، ص ١٣ .

٤ - نفسه ، ص ١٥ .

هذا التنبيه البليغ من فنتلباند كان نافلاً . فالنيوهيغليون الألمان ما كانوا يفكرون بتاتاً بالقطع مع الفلسفة الكنتية كما كان هيغل قد فعل . فمن المعلوم أن هيغل قد رفض على الدوام ويحزم مثالية كُنت الذاتية ، ويشكل خاص نفي كُنت إمكان معرفة الشيء في ذاته . هذا الإمكان هو بالعكس عنصر جوهرى في نظريته الجدلية للمعرفة ، لأن هذه الأخيرة تتضمن العلاقة الجدلية ، علاقة الظاهر والجوهر ، الظاهرة والشيء في ذاته . حين نعرف صفات (أنماط ظهور) الأشياء ، نعرف الأشياء ذاتها . الـ « في - ذاته » يصير « لنا » ، وفي بعض الشروط « لذاته » . خارج سيرورة المعرفة العيانية هذه ، التي تقود من الظاهر إلى الجوهر ، الشيء في ذاته هو بالنسبة لهيغل تجريد فارغ وعارٍ عن المعنى . مجلدو هيغل في العصر الأميرالي لا يفكرون بتاتاً في أن يأخذوا جدياً حساب هذا النقد لكُنت من قبل هيغل ، وبالأحرى في أن يتملكوه . يبقون على مواقع نيوكنتية معدكة ، مكيفة مع شروط العصر الأميرالي ، أي يستمرون في فصل الظاهرة عن الجوهر ميكانيكياً ولا يقبلون بوجود الواقع الموضوعي ولا بطابع قابليته لأن يُعرف .

إذ يجلدون هيغل ، يرون فيه لا مفكراً تغلب على فلسفة كُنت بل المفكر الذي حققها ، وهذا بعيد عن التوافق مع جوهره التاريخي الحقيقي . هذه القاعدة الغنوزيولوجية يُعبّر عنها بوضوح بالغ في كُتب يوليوس إنغهاوس (المثالية النسبية والمطلقة ، ١٩٢٠) ، وهو كتاب ، وإن لم يُصِبْ جمهوراً واسعاً ، أثر مع ذلك تأثيراً مقررّاً على طريقة وتصوّرات النيوهيغليين التالين والذين كانت سلطتهم أكبر من سلطته . فكرة إنغهاوس الجوهرية يمكن أن تلخص بهذه المفردات : هيغل إن هو إلا دفع منطقياً حتى نتائجها الأخيرة طريقة كُنت المتعالية ، في حين أن كُنت نفسه بقي في منتصف الطريق . ليست الهيغلية إذا سوى كنتية منسجمة مع نفسها فعلاً . لهذا السبب يصوغ إنغهاوس ، بهذه المفردات ، المهمة التي تقع على عاتق النيوهيغليين : « إنطلاقاً من تعيينات الأنا الكنتي المحرّر من جبنه ، بسط شكل المبدأ الفلسفي » ^(٥) .

ينجم عن ذلك ، التحديد الجوهرى للتصوّر الذي يحمله النيوهيغليون عن تاريخ الفلسفة : وحدة الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، أي أن جميع الفروق الأساسية التي تفصل فيخته وشيلنغ وهيغل تجد نفسها محوّة . إنغهاوس يقول إنه « في بناءات الفلسفة النظرانية الذاتية من فيخته إلى هيغل ، إذا شملناها بنظرة واحدة في كل مداها ، لا يمكن أن نعر على أي فرق فيما يخص المبدأ » ^(٦) . هذا ما هو خطوة كبيرة إلى الوراء بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة لـ هيغل ، و ، فيما بعد ، إلى إردمان أو كونوفيشر Kuno Fischer . عند هؤلاء أيضاً ، يقدم التطوّر الذاهب من كُنت إلى هيغل بشكل خطّي مبالغ . مع ذلك ، وبخاصة في تحليل هيغل نفسه ، نرى تظهر بوضوح ، فيما يخص مبادئ الفلسفة ، بالضبط ، قفزات وانقطاعات للخط ونقاط قطع بارزة في هذا التطوّر (مثلاً في المضي من المثالية الذاتية إلى المثالية الموضوعية) . إلا أن

٥ - ي . إنغهاوس ، المثالية النسبية والمطلقة ، لايبتيغ ١٩١٠ ، ص ٣١ .

٦ - نفسه ، ص ٤ .

تحليلاً تاريخياً متعمقاً وموضوعياً ليبين بالضرورة أن الدرب الذي يذهب من كمنط إلى هيغل ليس البتة خطياً ومباشراً بقدر ما يصوره هيغل نفسه . بالتأكيد ، نجد فيه وحدة ما في التطور ، ولوفقط لأن المثليين الرئيسيين للفلسفة الكلاسيكية الألمانية قد بحثوا جميعاً عن جواب على الأسئلة الواقعية التي طرحها عصرهم، عصر الثورة الفرنسية . ولكن الوحدة ، هي هنا الكينونة الاجتماعية المشتركة للجميع وانعكاساتها في الفكر . ومع ذلك ، فالسبل التي سلكها فعلياً كل منهم أكثر تعقيداً بكثير ، أكثر تعرجاً وعدم انتظام مما يقوله هيغل نفسه . (عن تطور هيغل نفسه ، أنظر كتابي : هيغل الشاب ، برلين ١٩٥٤) . والحال ، إذ يضع أن التطور الذاهب من كمنط إلى هيغل يحكمه مبدأ وحدة ، إينغهاوس يعيد كل الفلسفة الكلاسيكية الألمانية إلى مستوى المثالية الذاتية الكنتية ، مُلغياً هكذا كل الفتوحات الأكثر أهمية التي حققتها هذه الفلسفة الكلاسيكية ولا سيما إنضاج الطريقة الجدلية التي لم تعد ، عند إينغهاوس وخلفائه ، سوى بسط عضوي لفلسفة كمنط المتعالية ، لا يذهب أبداً إلى ما-بعد هذه الأخيرة . هكذا تظهر فلسفة هيغل ذروة تطوّر للكنتية متصل . هكذا يُعاد هيغل إلى فيخته ، وتُعاد المثالية الموضوعية إلى المثالية الذاتية . في المثالية المطلقة ، يقول إينغهاوس ، « اللأنا ينحلّ تماماً في سيرورة الأنا . . . الموضوع هو تماماً علم ، معرفة »^(٧) . هذا ، في أفضل احتمال ، فيخته مُحذّناً ، ولكنهم بذلك وبدءاً منه يهملون العناصر الجديدة التي تحتوي عليها فلسفة الطبيعة لشلينغ الشاب ويتجاهلون كل ما حمله هيغل إلى المعرفة الفلسفية . أطروحات إينغهاوس هذه ستخدم كموديل وكقاعدة لتطوّر النيوهيغلية الألمانية في العصر الأمبريالي .

بيد أن هذا ليس هو التيار الوحيد الذي يقود إلى تجديد هيغل ، بل وليس هو التيار الرئيسي . العمل الأهم بالنسبة لـ « تجديد هيغل » في ألمانيا هو الذي كتبه دلتاي في شيخوخته : تاريخ شباب هيغل (١٩٠٧) . عن العضلات الغنوزيولوجية الأكثر أهمية ، هذا الفيلسوف ، الأكثر نفوذاً بين رواد تجديد هيغل ، هو بالتأكيد ، كما رأينا ، قريب جداً من النيوكنتية . بصدد الطريقة النظرانية ، يعلن دلتاي بأقصى القوة : « الحدود التي عيّنها كمنط تتأكد هنا أيضاً »^(٨) . كذلك فهو ، رغم كل الفوارق التي تفصلهما ، متضامن مع فندلباند حين تكون القضية هي رفض الطريقة الجدلية . إذ يحلّل الطريقة النظرانية يقول : « كذلك فإن الأداة المستخدمة لحلّ هذه المشكلة المطروحة بشكل سيء ، أعني الطريقة الجدلية ، هي ، كما دُلّل ترندلنبورغ بصورة مقنعة ، تماماً غير قابلة للاستخدام »^(٩) . إذا فميول النيوهيغليين ، الذاهبة عدا ذلك في اتجاهات مختلفة ، تلتقي على العضلة المركزية : رفض الطريقة الجدلية .

٧ - نفسه ، ص ٦٩ .

٨ - دلتاي ، الأعمال ، لايبزيغ - برلين ١٩٢١ ، م ٤ ، ص ٢١٩ وبعدها .

٩ - نفسه ، ص ٢٢٩ وبعدها .

إلا أن ذلك ليس هو الذي يصنع أهمية هذا المؤلف للتلّائي . بهذا الذي يمكن أن ندعوه اكتشافه لهيغل الشاب يحصل انعطاف ثقيل بالتأثير بالنسبة لكيفية تصوّر هذا الـ هيغل نفسه : إنه هكذا يوقع هيغل في الجوار المباشر ، جوار « فلسفة الحياة » اللاعقلانية للطور الأمبريالي ، التي كان بالضبط هو مؤسسها الأهم . لا ريب ، دلتاي ، حين يُدخل فلسفة الحياة في فكر هيغل ، يقتصر على شباب هذا الأخير ، يلاحظ عند هيغل حقبة « حلولية صوفية » ، أثناءها تحزّب هيغل لفلسفة الحياة : « هيغل يحدّد طابع كل واقع بمفهوم الحياة »^(١٠) . وهذا مفاده تحريف كل تطوّر هيغل أثناء شبابه ، تعويجه وقلبه رأساً على عقب . الأزمة التي تقود هيغل إلى التحوّل عن حماسه الجمهوري للثورة الفرنسية ، واقع أنه يتمثّل الأسس الاقتصادية للمجتمع البرجوازي (ستيوارت ، آدم سميث) ، مولد طريقته الجدلية المشتقة من هذا التفكير ، هذا كله - يشوّه دلتاي في اتجاه فلسفة الحياة الأمبريالية . وهذا يسمح للتأويل الجديد لهيغل بأن يصبّ في التيار اللاعقلاني الكبير الراجح . (عن هذه العضلة ، أنظر أيضاً كتابي المذكور آنفاً عن هيغل الشاب) . وكون دلتاي يحصر طريقة النظر هذه في هيغل الشاب ثقيلاً بالنواحي ، بهذا المعنى وهو أننا سنرى يتكوّن فيما بعد في النيوهيغلية تياراً قوياً ينزع إلى نصب هيغل الشاب ، الوحيد الحقيقي على زعمهم ، الوحيد الصحيح غير الزائف ، ضد هيغل الشيخوخة .

إلى هذا كله تنضاف موضوعتان : أولاً ، دلتاي ، وهو نفسه أحد المجدّدين الرئيسيين للرومنطيقية في العصر الأمبريالي يتمّ الوحدة التي بناها لإنغهاوس بين كنط وفيخته وشيلنغ وهيغل بوضعه أيضاً وجوداً وحدة بين هيغل وكل الحركة الرومنطيقية (فريدرش شليغل ، شلايرماخر ، شيلنغ) ، غير متراجع عدا ذلك ، للبرهنة على هذه الوحدة ، أمام أشدّ تشويهاً التاريخ فظاظاً . إذ أن هيغل هو منذ البداية خصم حازم للرومنطيقية الألمانية في جميع أشكالها . مجادلته في شبابه ضد ياكوبي موجّهة ضد الرومنطيقين حتى حين لا يردون فيها بشكل صريح . في نهاية الإيمان والمعرفة يأخذ بشكل دقيق وسافر موقفاً ضد أحد الأعمال النظرية الرئيسية للرومنطيقية : خطابات عن الدين لـ شلايرماخر . (عداؤه نحو هذا الأخير سيتواصل حتى نهاية حياته) . مدخله إلى مؤلفه عن الاستيقا يدحض نظرية الفن للرومنطيقين . مؤلفه فلسفة الحق هو من بدايته إلى نهايته مساجلة ضد أصحاب المدرسة التاريخية للحقوق والنظرية الرومنطيقية للدولة والمجتمع (فون هوغو ، هالر ، سافيني) . مدخل فينومينولوجيا الروح موجّه ضد غنوزيولوجيا شيلنغ الرومنطيقية والحدسية ، ضد « الحدس الذهني » ، الخ . . . لنذكر مروراً أن حكم الرومنطيقين عليه كان بنفس السلبية وذات العداء . شليغل مثلاً يرى في جدل هيغل ضرباً من شيطانية . فقطبين هيغل وأهمّ الاستيقين الرومنطيق ، زولغر ، ولا بدّ من القول إن جلله يذهب من حيثيات عديدة إلى ما - بعد الرومنطيقية ، يمكن أن نلاحظ احتراماً متبادلاً رغم العديد من التحفظات والانتقادات . واقع أن مؤرخاً عالمياً من طبقة دلتاي يتجاهل وقائع جلّية كهذه ويهمل في الصورة التي

١٠ - نفسه ، ص ١٣٨ .

يعطيها عن هيغل بالضبط ملامح الأصل الجوهرية، هذا الواقع ليس له سوى تعليل واحد: هو أنه يعزو لهيغل بعملية خالية من الحس التاريخي والنقدي، مواقعه هو، مواقع «فلسفة - الحياة» الحديثة . وبحق، دلتاي وجد في الرومانطيقية اتجاهات قريبة لاتجاهاته .

ثانياً ، دلتاي يسعى إلى تأسيس علاقة هيغل مع العصر الحاضر ، تاريخياً . هذا الجهد تسوَّغه الوقائع بهذا المعنى وهو أن الفعل الذي مارسه فلسفة هيغل فعلياً على كتابة التاريخ وعلم الدين وفلسفة الحقوق والاستيطيقا الألمانيات ، كان واسعاً وعميقاً بشكل خارق ، وظل باقياً ودائماً بعد نفوذه الفلسفي بحصر المعنى . بمفردات أخرى ، إن بعض اتجاهات ، بعض عناصر أوقِطع من الفكر الهيجلي - أجل هنا تُستثنى الطريقة الجدلية - قد استمرت لمدة طويلة جداً تفعل في العلوم الاجتماعية في ألمانيا . وهذا تقريباً هو النقطة الوحيدة الجوهرية لدلتاي ، ما دام دلتاي ، كما رأينا ، يرفض هو أيضاً الطريقة الجدلية . إذا فاتجها دلتاي اللذان نشير إليهما هنا لا ينفصلان . من جهة ، إنه يطمس التعارضات التي تفصل هيغل عن الرومانطيقية وعن المدرسة التاريخية التي ترتبط بها . ومن جهة أخرى ، إنه يعزو أهمية مبالغلة لتأثيره على شتراوس الحقة الأخيرة ، على تسلر Zeller ، الخ . عند دلتاي ، تجديد هيغل له إذاً هذه الخاصّة : البرهنة على أن هناك تواصلاً في نفوذ هيغل ، معروفاً في الروح التي قلناها ، حتى العصر الحاضر .

إن هذا الاتجاه الأخير لدلتاي يتمنّع أيضاً بمساندة المؤرخين . في العصر الأمبريالي ، يجهد مواصلو التقليد الآتي من رانكه لجعل الناس يقبلون بأن تأسيس الرايش على يد بسمارك وبرؤسة ألمانيا لا يؤلفان قطيعة مع الثقافة الكلاسيكية وبأن الرايش الثاني وخصوصاً بسمارك هما المالك الطبيعي لبعض الاتجاهات التي ظهرت في بداية القرن والتي بسطت بشكل متّصل فيما بعد . وفي هذا السياق باتوا الآن يدرجون هيغل هو أيضاً . إن أهم مؤلف في هذا التيار ، البرجوازية الكوسموبوليتية والدولة القومية (١٩٠٧) ، لـ ماينكه Meinecke ، يركّب ويخرج خطأ هو خط هيغل - رانكه - بسمارك . يكتب ماينكه : « هكذا ، لا نتردد بعد الآن في تسمية محرري الدولة الثلاثة الكبار : هيغل ورانكه وبسمارك »^(١١) . هنا أيضاً تتأكد نفس الاتجاهات التي عند دلتاي : مع هذا الفرق وهو أن العملية التي قوامها طمس التعارض بين هيغل من جهة والرومانطيقية و« المدرسة التاريخية » وخصوصاً رانكه من جهة أخرى ، لها هنا طابع سياسي وتاريخي موسوم أكثر بكثير . يُراد تقديم رايش بسمارك وأسرته هوهنتسولرن الراهن بوصفه ذروة ووريث كل تطور ألمانيا عبر القرن التاسع عشر : هكذا يصير هيغل شخصاً مساعداً عند قدّم التمثال المشاد تكريماً لبسمارك .

إلا أن كل هذه المحاولات لجعل هيغل إحدى القوى الحية والفاعلة للمجتمع المعاصر وللمحافظة البروسية في ظل غليوم الثاني ، تبقى معزولة ، قبل الحرب الأمبريالية الأولى : إنها لا تشكل اتجاهات معروفاً

١١ - ماينكه ، مواطنة العالم والدولة القومية ، الطبعة الخامسة ، مونيخ - برلين ١٩١٩ ، ص ٢٧٨ .

بوضوح دقيق ، وبالأحرى مدرسة . في بداية هذه الموضة الهيجلية ، عدا النوازع التي سبق ذكرها ، ثمة واقعة ترتدي بعض الأهمية : يستثمون في فلسفة هيغل قوةً إيديولوجية يمكن أن توضع في معارضة الماركسية بنجاح . منذ نيتشه ، كما رأينا ، النضال ضد الماركسية - دون الإقرار الذاتي الصادق بذلك ، وغالباً بصورة تكاد تكون غير واعية - هو النزوع الرئيسي للأعقلانية . يفهم المرء إذاً أن محاولات تظهر ، منذ ما قبل الحرب ، لاستثمار العناصر الرجعية في الفلسفة الهيجلية ضد ماركس ، ضد الاشتراكية ، ومن أجل خدمة غايات البرجوازية الأمبريالية . هذه التصورات دافع عنها هامانر وخصوصاً بلنجه . ولكن بما أن جناح إعادة النظر المتنقذ في الاشتراكية - الديمقراطية الألمانية ينكر بشكل سافر ميراث هيغل المختوى في الماركسية ، وبما أن الماركسيين « الأرثوذكس » الذين يجادلون ضد إعادة النظر ليس لهم ، هم أيضاً ، أية صلة حيّة مع هذا الميراث (وهذا يصح ليس فقط على الوسطي كاو تسكي ، بل أيضاً على الزعيم الأيديولوجي للجناح اليساري ، الذكي فرانتس مهنرغ) ، وأخيراً بما أن تزوير المذهب الهيجلي على طريقة إنغنهاوس ودلتاي يبدو كافياً للخط الرئيسي للصراع الأيديولوجي الذي تخوضه الفلسفة الأمبريالية ، لذا فإن محاولات هامانر وبلنجه التي أشرنا إليها لتوّنّا ظلت أفعالاً فصلية عابرة بغير عواقب هامة .

إن النيوهيجلية لم تصبح تياراً حقيقياً إلا بعد هزيمة ألمانيا إبّان الحرب العالمية الأولى الأمبريالية ، أي في الوقت الذي كانت فيه البرجوازية الألمانية ، المهتدة من قبل الثورة والمضطدّة بحالات حرجة أكثر فأكثر ، تعاني وتنمي بشكل أقوى أيضاً من ذي قبل « حاجتها إلى رؤية للعالم » ، محاولة تعزيز مواقعها وساعية إلى إعداد ألمانيا إيديولوجياً لعدوان إمبريالي جديد . النيوهيجلية ، هي أيضاً ، تذهب أمام هذه الحاجة الأيديولوجية . وهي أيضاً محمولة على سواعد هذا التيار الرجعي العام ، الذي يتعزز أولاً ببطء ثم بشكل عاصف .

لكن من الخطأ أن نعتقد أن النيوهيجلية كانت ، في لحظة ما ، هي الأيديولوجيا المهيمنة واقعياً للبرجوازية الألمانية بين الحربين الأمبرياليتين . الأمر الذي هيمن دوماً ، وقد رأينا ذلك ، في أيديولوجيا البرجوازية آنذاك ، هو اللاعقلانية الجذرية - المتزايدة الجذرية باضطراب - لفلسفة الحياة ، هذه المفهمة للعالم التي كانت أفضل أداة مساعدة لقيادة رجعية تماماً . إلا أنها تعبر داخل البرجوازية عن نوازع أكثر اعتدالاً ، أكثر انتقائية في الاتجاه الرجعي ، « وُطِدَت وصُلِّبَت أكثر » . إنها تمثل محاولة - ونستخدم لغةً فلسفية - لإدماج اللاعقلانية داخل منظومة ، دون التخلي تماماً وصراحةً عن العقالة ، عن الفكر العلمي . ذلك تيار فلسفي يتفق مع تلك الميول السياسية الحاضرة دوماً في البرجوازية ، والتي تنتقل أحياناً إلى المقدمة ، ولكنها في آخر تحليل ظلت دوماً فصلية ، الرامية إلى إدخال العناصر « البناءة » من الفاشية كجزء لا كعامل مسيطر في جبهة للبرجوازية متحلبة ورجعية . (إبّان عبور الجنرال شلايشر في

مستشارية الرايش ، تجلّى هذا الاتجاه على النحو الأوضح) * .

على هذه القاعدة يُنضج تركيب من مختلف تيارات النيوهيجلية التي كانت ، قبل حرب ١٩١٤ - ١٩١٨ ، لا تزال تتقدّم في نظام مبعثر. كلمة « تركيب » يجب ان تؤخذ هنا في معنى واسع ومتنوع جداً . ليس الأمر فقط صهر وتوحيد اتجاهات ما قبل الحرب ، الاتجاهات التي سبق ان تحدّثنا عنها ، بل هو أيضاً تصوّر جديد للتركيب ، ينسبونه لهيغل ، باطلاً . النيوهيجليون يؤولون الفلسفة الهيجلية على أنها تركيب لجميع تيارات الماضي ولعصر هيغل نفسه ، ويريدون أن يحققوا على قاعدة النيوهيجلية تركيباً مشابهاً من جميع الاتجاهات الفلسفية للعصر الحاضر . إذ يفعلون هذا ، لا يستطيعون ألا يريدون أن يروا أن هيغل كان يتبع خطأ فلسفياً معرّفاً بوضوح وشخصياً تماماً ، باسمه ناضل نضالاً بالغ الحيوية ضد اتجاهات عصره (ضد الكنطيين ، ياكوبي ، الرومانطيق ، مدرسة الحق التاريخية ، فرييس ، الخ . . .) . لا يريدون أن يروا أنه لم يكن ، كذلك ، يحاول ان يكشف للفلسفة الماضية وحدة مبنية حسب أسلوب انتقائي وعارٍ عن الروح النقدية ، بل كان يريد على العكس تبيان كيف تطوّر الجدل منذ بدايات الفكر الإنساني حتى شكله الأكثر إنضاجاً في رأيه ، أي منظومته بالذات . هيغل ليس بالتالي تركيباً لمختلف الاتجاهات الفلسفية إلا بقدر ما هو يبيّن ، من جهة ، أن كلّ تاريخ الفلسفة كان نضالاً من الروح الإنساني لاكتشاف الطريقة الفلسفية الحقيقية ، الجدل ، وأنه لئن كان ، في سير هذا التطور ، للمفكرون الأكثر تنوعاً - حسب زمنهم ، ثقافتهم ، شخصيتهم - قد وضعوا معضلات بالغة الاختلاف في محتواها وفي شكلها ، فإن هذا التنوع لا يمنع وحدة ما : الوحدة الموضوعية للفلسفة ، وحدة محتوى الفلسفة الجوهرية ، إعادة إنتاج الواقع كما هو في ذاته ، أي ، جديلاً ، وحدة الشكل المقرّر : الطريقة الجدلية . من جهة أخرى ، هيغل يعتبر فلسفته الخاصة نوعاً من تنويع فكري لكل التطور ، إذ أن هذه الفلسفة تطمع في احتضان كل العناصر التقلمية التي أنتجتها الفلسفة الماضية ، لا سيما في إنضاج الطريقة الجدلية ، ولكن باستيعابها ، أي في أن معاً بحذف نواقصها والمحافظة عليها ، برفعها إلى مستوى أعلى . لكن ما من مرة فكر هيغل بتركيب للتيارات الفلسفية في زمنه ، مثلاً بتركيب مع كنط أو شلايرماخر .

النيوهيجليون ، بالعكس ، يسعون إلى تحقيق تسوية بين كل الاتجاهات الرجعية لزمنهم ، ضرب من « تثبيت » أو « توطيد » فلسفي ، يعزّون فكرته إلى هيغل . الركيزة الطرائقية لهذه المحاولة ، هي غياب الجدل غياباً تاماً في تأويلهم لهيغل . من جراء ذلك ، تتحول حركة التاريخ التناقضية عند هيغل إلى التواجد السلمي والستاتيكي لعناصر تتجاوز في ضرب من انتقائية إسكلندانية . في الخطاب الذي ألّقه

[* الجنرال شلايشر : شخصية هامة في تاريخ ألمانيا ، عسكري محافظ ، ساهم كثيراً في تقويض جمهورية فايمار ، عينه هندنبورغ في منصب مستشار الرايش ، حيث بقي شهرين (نهاية ١٩٣٢ - بداية ١٩٣٣) ، ثم صرفه واستدعى هتلر . وكانت هناك فكرة انقلاب بقيادة شلايشر من أجل إقامة دكتاتورية عسكرية مناهضة لهتلر . . . كان واحداً من أهم الأشخاص الذين قتلوا في ليلة السكاكين الطويلة ، ٣٠ حزيران ١٩٣٤] .

بمناسبة الذكرى المئة لوفاة هيغل ، يحاول كرونر أن يخطّ هذه الصورة عن هيغل . يقارن هيغل بأرسطو والقدّيس توما الأكويني ، وكأن هذين الفيلسوفين سعيًا ذات يوم إلى أن يحقّقا ، الأول مع أفلاطون والثاني مع ممثلي الدّينين اليهودي والإسلامي ، تركيباً كهذا الذي ينسب كرونر إلى هيغل . إن مجرد صياغة هذه المسألة يكشف بوضوح كبير نوايا كرونر : سبب النفوذ الذي مارسه الفلسفة الهيجلية هو أنها « تحسب بشكل عبقرى حساب الموضوعات الأساسية الخالدة للفكر ، مرتبة ثروة الواقع في تدرّج يجد فيه كل شيء مكانه . بفضل هذه الهندسة البنائية ، يمكنها أن توحد حتى ما هو متعارض ، تستطيع أن تقيم تسوية بين وقائع تتعارض »^(١٢) . سيلاحظ القارئ أن هيغل ، حسب كرونر ، يقيم « هندسة معمارية » مزعومة ، أنه يحوّل حذف الضدين الجدليّ (في كل منظومة ، في كل تيار) إلى تسوية بين وقائع متعارضة ، وكأن هيغل فكّر ذات يوم في إقامة تسوية بين بيكّن وديكارت ، مثلاً .

إلا أن هذا ليس سوى القاعدة الطرائقية . أهمّ منه المحتوى العياني ، الذي يُعرب عنه كرونر تحت شكل برنامج في خطابه الافتتاحي للمؤتمر الهيجلي الأول . متناولاً خصوم هيغل ، النقديّة والفينومينولوجيا ، « اللاهوت الجدلي » ، هايدغر ، إلخ ، يضيف : « إنهم ليسوا في خلاف إلا لأنهم لا يفهمون حاجتهم إلى أن يكمل بعضهم بعضاً ، لأنهم لا يتداخلون ولا يتحدون . وكخصوم لهيغل ، ليسوا متفقين إلا لأنهم ، في ضيق نظرهم ، ليس فقط يتطاردون ، بل أيضاً يطردون بذلك عينه الكلّ الذي في حضنه ليسوا بعد الآن سوى آفات »^(١٣) . هذا البرنامج تكمله بوضوح بالغ ، وبكيفية تذهب في شطرٍ منها أبعد أيضاً - في اتجاه اللاعقلانية - تصريحات غلوكنر الآتية : « الجميع يتمنون الخروج من العقلانية التي سادت في كل فلسفة الثلث الأخير من القرن والتي يمكن تقليصها إلى صيغة : « عصر أنوار جديد » . ومع ذلك من غير الممكن الانضمام وحسب إلى « الرومانطيقية الجديدة » التي أنتجت هذه العقلانية على سبيل الطباق ، كأطروحة نقيضة . المطلوب الآن « التوفيق » . . . إن هيغل هو الذي قام بهذا « التوفيق » الذي هو النقطة الأهمّ في الساعة الراهنة في ألمانيا . باسم هيغل ، تستطيع الاتجاهات المختلفة أن تعقد الصلح وأن تسير معاً تحت راية مشتركة »^(١٤) . إن هذه الملاحظات تُظهر بكل وضوح محتوى النيوهيجلية الاجتماعي . أولاً ، كرونر يعتبر أن مختلف تيارات الفكر في عصره (بما فيها الفاشية) ليست إلا مواقع أحادية الجانب لا تتصارع إلا لأنها لم تدرك ضرورة أن تتكامل فيما بينها . هذه الصراعات ليس لها بالتالي أيّ محتوى موضوعي حقيقي ، وخصوصاً هذه التيارات الفكرية لا تتموقع على صعيد رجعي . سيكون إذاً تقديم اقتراح تسوية مقبولة من الجميع حتى يُقام سلم دائم في الفلسفة (وفي الحياة الاجتماعيّة) . غلوكنر يكمل هذا المحتوى الاجتماعي بإضافته أن النضال ضد « عصر الأنوار

١٢ - لوجوس ، العدد عن هيغل ، ١٩٣١ ، ص ٩ .

١٣ - محضر المؤتمر الهيجلي الأول . تبنجن ١٩٣١ ، ص ٢٥ .

١٤ - نفسه ، ص ٧٨ .

الجديد» (أي ضد بقايا العقلانية) مبرر. ولكن ، على حدّ قوله ، ينبغي الاحتراس من الذهاب بعيداً بقدر ما تذهب اللاعقلانية الجذرية أو المناضلة . بالطبع ، إنّ رؤية العالم التي للطبقة العاملة ، أي الماركسية ، مستبعدة من هذا التركيب ، الذي هو بالأحرى موجّه ضدها ، حتى وإن لم يكن الأمر معترفاً به على الدوام . إنّ هدف هذا التركيب الفلسفي المحقّق تحت شارة هيغل هو إقامة حلف من جميع الاتجاهات البرجوازية ضد البروليتاريا . الضيق الذهنيّ البرجوازي - الصغير عند النيوهيجليين ، الذي يمكن أن نجد في ذلك الوقت عدداً كبيراً من معادلاته على الصعيد السياسي ، يظهر بشكل خاص في واقع أنهم ، في لحظة احتدام صراع الطبقات بين البرجوازية والبروليتاريا ، لا يريدون أن يروا أنّ دفاعاً ناجحاً من جانب البرجوازية إنما يقتضي صراعات عنيفة بين الاتجاهات يتوجّها إنتصار فئة رأسمالي المونوبولات الأشدّ رجعية . النيوهيجلية تُمثّل هنا - وهذا طموح تبرّره الممارسة في الظاهر ، ولكنه في الواقع طوباويّ تماماً - كتنظيم مناسب يكسو رأس كل تيارات الفكر الرجعية (إذاً الرجعية في الفلسفة أيضاً) في العصر المعنيّ .

إذ تتصدى لتحقيق هذا التركيب للتيارات الفلسفية ، تريد النيوهيجلية أن توجّه في طريق «سوي» ، «منظم» ، الأزمة الفلسفية للأمبريالية بعد الحرب . ثمة هنا فرق جوهري نسبةً إلى ما - قبل الحرب - في محاولتها إيجاد حلّ تسوية رجعيّ ، تعترف النيوهيجلية بوجود هذه الأزمة ، في حين أن هذه الموضوعية ما كان يمكن ، نظراً للحالة أن تظهر في فلسفة ما قبل الحرب . إنّ «نظرية الأزمة» هذه هي ما يراه زيفريد مارك في النيوهيجلية بمعارضة الكنتية الأرثوذكسية . لهذا السبب فهو يكتب بصدد ريكتر : «إنه يؤيد إذاً العصر «البرجوازي» ، يعتبر أن هذه الحلول قادرة على تأكيد نفسها وأنه غير مهتد بأي إهتبار . . . ولكن أليس هيغل وكيركغارد ، هذان النقيضان في القرن التاسع عشر ، هذان العملاقان اللذان لا ينفصلان ، وأيضاً جليليو الفكرة والواقع . . . (يذكر هنا ماركس إلى جانب هيغل وكيركغارد - ج . ل .) ، أليسوا مهمّدي عصر بعد الكنتية ، بعد البرجوازية ، وأيضاً بعد المسيحية ؟ » (١٥) .

وضوحاً ، هذا كله يعني أنهم يحفظون بعض المسافات نسبةً إلى النيوكنتية . بيد أن موقف الرفض هذا بعيدٌ عن أن يكون بجذرية موقف الرفض الذي كشفناه عند غلوكنر فيما يخصّ «عصر الأنوار الجديد» ، أي كل اتجاهات اليسار . أليس جميع رؤساء النيوهيجلية (كرونكر ، غلوكنر ، زيفريد مارك ، الخ) متحرّرين من النيوكنتية ، وبشكل خاص من مدرسة جنوبي - غربي ألمانيا ، من المدرسة

١٥ - سيفريد مارك ، الجدل في فلسفة الحاضر ، تبئجن ١٩٢٩ - ١٩٣١ .

١٦ - ر . كرونر ، من كنت إلى هيغل ، تبئجن ١٩٢١ - ١٩٢٤ ، المجلد الاول .

التي فيها دائماً عملت الكنتية أكثر مما يمكن لصالح اللاعقلانية ؟ إلا أنه يجب ان نذكر أن ريكتر نشر في ١٩٢٠ كتاباً ضد فلسفة الحياة . ولكن النقد - المشبع بالمداراة - المحتوى فيه ضد لاعقلانية فلسفة الحياة لا يمكن أن يُنسبنا حقيقة أن ريكتر بالضبط (مع فنلبلاند) هو الذي وفر ركيزة فلسفية للاعقلانية في قطاع واسع من المعرفة ، ألا وهو علوم التاريخ . ليس ذا شأن أن كلمة « لاعقلانية » لم تُلفظ إبان إنضاج هذه القاعدة الغنوزيولوجية . فما يُحسب له حساب هو أن نظرية التاريخ هذه تنزع بالجوهر نحو اللاعقلانية . صحيح أن ريكتر قد عانى منذ سنة ١٩٢٠ روادع أمام عواقب شكل أخير متطرف من اللاعقلانية . بالضبط هذا ما يبين - من جهة أخرى - القرابة التي توحدته بالنيوهيغليين : هم أيضاً يراعون اللاعقلانية ، ويريدون فقط تجنب نتائجها المتطرفة . هاتان الطريقتان في « مكافحة » اللاعقلانية تكشفان ضعفاً واحداً ، عجزاً فكرياً واحداً ، لدى فئة المثقفين الألمان الخاضعة تماماً لنفوذ هذه اللاعقلانية والمفتونة بها تماماً ، ولكنها تريد رغم كل شيء أن تتلافى عواقبها القصوى (الفاشية الهتلرية) وأن توجه في « طريق منظم » أزمة ما بعد الحرب دون ان تكبح بأي شكل النوازع الرجعية أو حتى أن تُضعفها ولو قليلاً . النهاية التي أنهت حقبة فايمار بينت بوضوح أن الأمر كان مستحيلاً ، سياسياً . هذه الحالة المزرية تنعكس في جوهر وفي مصير النيوهيغلية .

إن النيوهيغليين يضعون بعض التحفظات إزاء النيوكنتية ، ولكنهم في الوقت نفسه يلحون أكثر بكثير على الاتصال الذي يصلهم بكنت وبالنوكنتية . غلوكنر يذهب حتى كتابة : « هذا قد يظهر مفارقة : في أيامنا ، معضلة هيغل هي في ألمانيا معضلة موضوعها كنت »^(١٧) . ومن هذه الحيثية ، إن كتاب كرونر الكبير ، الأساسي الفائق الأهمية بالنسبة للنيوهيغلية (من كنت إلى هيغل ١٩٢١ - ١٩٢٤) لا يفعل شيئاً آخر سوى أنه يحقق عياناً البرنامج الذي وضعه إنغهاوس من قبل : يحاول برهنة أن فلسفة هيغل مشتقة من فلسفة كنت بحكم ضرورة داخلية وبدون قطع مع نقطة انطلاقها . « يجب القبض على المثالية الألمانية من كنت إلى هيغل بوصفها كلاً في تطوره : بوصفها خطأ وحيداً ينطلق في منحني مهيب حسب قانون داخلي لا يتعبّر إلا في نفسه . . . يجب تبين كيف تخرج الفلسفة الهيغلية للروح من النقد الكنتي للعقل »^(١٨) . ويضيف أن « خلفاء كنت الكبار ذهبوا أبعد منه لأنهم فهموه »^(١٩) . هكذا ، بالنسبة لكرونر كما بالنسبة لإنغهاوس ، إن وحدة الفلسفة الألمانية الكلاسيكية (فيخته ، شيلنغ ، هيغل) ليست سوى بسط العناصر المحتواة ضمناً في التصور الكنتي .

وكرونر يطبق هذا المخطط بشكل منسجم . فهو ، مثلاً ، يُخرج في خط مستقيم المنظومة الهيغلية من فلسفة شيلنغ . ولما كان مستحيلاً لزوم الصمت عن القطيعة السافرة بين شيلنغ وهيغل في

١٧ - محضر المؤتمر الهيغلي الأول ، نفسه ، ص ٧٩ .

١٨ - ر . كرونر ، من كنت إلى هيغل ، نفسه ، م ١ ، ص ٢١ .

١٩ - نفسه ، ص ٢٧ .

فينومينولوجيا الروح ، فإن كرونر يُؤوّل مع ذلك مسيرة هيغل إلى الأمام على أنها . . . عودةً إلى كُنت وفِيخته . هكذا ، حول فينومينولوجيا الروح ، يصرّح كرونر : « هيغل يجلّد ذاتيّة كُنت وفِيخته رافعاً إيّاها إلى مستوى المثالية المطلقة الذي بلغه شيلنغ . . . إن الفينومينولوجيا تعارض من جديد منظومة الهويّة الشيلنغية بفكرة النقد الكُنطِي للعقل ويفكرة المذهب الفيختي للعلم : فكرة « نظرية المعرفة » . «^(٢٠) . هذا لا يتفق مع الواقع التاريخي في شيء . هيغل يجهل كل شيء من نظرية للمعرفة بالمعنى الكُنطِي . هيغل يرفض بالمبدأ فحصاً لقدرة المعرفة يكون سابقاً للمعرفة نفسها . يجب النزول في الماء لتعلّم السباحة ، يقول هيغل ، وهذا معناه تقريباً أن صواب وخطأ المعرفة ، القدرة المتفاوتة الحجم على المعرفة ، لا يمكن أن ينكشفن إلا في السيرورة العيانية للمعرفة . عدا ذلك ، إن فينومينولوجيا الروح لا تحوي أقل أثر من رجوع إلى ذاتيّة كُنت وفِيخته . هذه الذاتيّة هي قاعدة كل فلسفة كُنت وفِيخته ، في حين أن دور فينومينولوجيا الروح ، في ما كان آنذاك منظومة هيغل ، هو ، بعرض تطور الذات ، قيادة الذات حتى النقطة التي انطلاقاً منها يجب إنضاج الفلسفة الموضوعية (المنطق ، فلسفة الطبيعة والروح) ومفهمتها بشكل مناسب . وطبقاً لهذا الدور الطرائقي ، لا تعطي الفينومينولوجيا تحليلَ بنية ، قدرات ، الخ . . . الذات ، كما تفعل نظرية - معرفة كُنت وفِيخته ، بل تاريخَ الذات في سير تطوّر البشرية الموضوعي . إن « خليط » الاعتبارات التاريخية والسيكولوجية والغنوزيولوجية في الفينومينولوجيا ، الذي ينقده هايم ، ليس عيباً ، بل التطبيق الطرائقي المنسجم لقصد مختلف جذرياً عن قصد كُنت وفِيخته ، وليس كرونر ، مع أحكامه المسبقة وهي أباطيل نيوكنطير ، مستعداً البتّة لمشاهدته وأقلّ أيضاً لفهمه .

لذا ، فالقاعدة الغنوزيولوجية للنيوهيجلية تبقى جوهرياً كُنطية . بالتأكيد ، إن الأهداف الفلسفية أو التاريخية التي يعتزمها النيوهيجليون لا تنحصر في هذا . على الصعيد التاريخي ، إنهم يواصلون خط ماينكه . إنّ روزنتسفايغ ، الذي ينضمّ تصرّيحاً إلى هذا الأخير ، يربط بهيغل القاعدة الأيديولوجية للقومية - الليبرالية الألمانية ، أي لليبرالية الألمانية القديمة التي انضمت إلى بسمارك . ففي هيغل ، على حد قول روزنتسفايغ ، وجد القوميون - الليبراليون « الأسس الفلسفية لجوهر الدولة ، المصنوع من قسوة وقوة موجّهتين نحو الخارج » . لا شك - وروزنتسفايغ نفسه مضطر إلى هذا الاعتراف - في أنهم لم يكونوا هيغليين بحصر المعنى . ولكن « كان هناك اعتقاد بأنه من الممكن استنفاد « محتوى » المنظومة دوغما اضطرار إلى التعلّق بـ « شكل » الطريقة . وكان التاريخ يؤدّن بذلك »^(٢١) . بتمجيده على هذا النحو منظومة هيغل ، أو بالأصحّ محتواها الرجعي ، وبرفضه الطريقة الجدلية رفضاً جذرياً ، يعتقد روزنتسفايغ أنه أسّس استمرارية أيديولوجية في تطور البرجوازية الألمانية في القرن التاسع عشر . هيغل

٢٠ - نفسه ، ٢م ، ص ٣٦٤ .

٢١ - روزنتسفايغ ، هيغل والدولة ، مونيخ - برلين ١٩٢٠ ، ٢م ، ص ١٩٨ ويعدّها .

يغدو هنا ، كما عند ماينكه ، جدّ البرجوازية الرجعية الراهنة ، سلف وشريك بسبارك . بين النيوهيجليين ، غلوكنر هو الذي يدافع عن هذا الاتجاه بأقصى قوة . يكتب مونوغرافيات عن فرت . فيشر وإردمان للبرهنة أيضاً على هذا التواصل في ميدان الفلسفة . بطبيعة الحال ، غلوكنر يرى جيداً أن فيشر ، مثلاً ، قد انفصل صراحةً عن هيغل . ولكن هذا تحديداً ما يجعله جديراً بالاهتمام في أعين « هيغلين » من طراز غلوكنر . فهو يبدو لهم حليفاً في تصفية الطريقة الجدلية . حسب غلوكنر ، إن كون فيشر قد انصرف عن الجدل هو بالضبط ما أتاح له أن يحافظ على العناصر ذات الديمومة فعلاً في الهيجليانية .

هذا التيار التاريخي يعيد إلى دلتاي . كان هذا الأخير قد « اكتشف » في هيغل الشاب « فيلسوفاً من فلاسفة الحياة » . ونتيجةً هذا الاكتشاف في النيوهيجلية ، هي أن هيغل الشاب يقدم الآن بوصفه هيغل « الحقيقي » . إن تطوّر هيغل التالي ، إنضاجه للطريقة الجدلية ، بيدوان تصلباً متدرجاً ، سلباً يُنْزَلُه الفكرُ المنطقي بفتوحات شبابه الكبرى . على هذه المسألة ، هناك بطبيعة الحال فروق كبيرة في درجة اللون داخل النيوهيجلية . كرونر ، مثلاً ، يقتصر بوجه عام على عرض هيغل الحقبة الأخيرة ، المهم من وجهة النظر التاريخية ، في حين أن ماركوز ، هوغو فيشر ، غلوكنر ، الخ . . . يضعون علامة التشديد ، مع فروق في التأويل ، على لحظة انفصال هيغل عن « فلسفة الحياة » لشبابه . إلا أنهم ، رغم ذلك ، يتبعون خطأ أساسياً مشتركاً حين يؤكدون أن كل ما هو راهن ودائم عند هيغل قد خلقه هيغل في شبابه ، في حين أن هيغل حقبة النضج ليس ذا أهمية إلا بالقدر الذي فيه احتفظ بهذه العناصر . هنا أيضاً ، تعمل النيوهيجلية بشكل مناهض تماماً للتاريخ . غير مكثفة بإهماها التام لما يصنع الوحدة الجوهرية بين هيغل الشباب وهيغل الشيخوخة ، أي الطريقة الجدلية ، تنسى التحولات الواقعية التي حصلت في حياة وفي فكر هيغل : إنحيازه للثورة الفرنسية وأزمة فرانكفورت ، الآمال التي كان يضعها في نابوليون ، فلسفة التاريخ في زمن بينا ، التي هي نتيجة ذلك ، وأخيراً الانعطاف - الممزوج بالقناعة - بعد هزيمة نابوليون النهائية . فقط بفهم هذا التطور الواقعي يمكن الإجابة بشكل صحيح عن السؤال الأول وتبيان أن هيغل استطاع ، رغم هذه التغيرات ، إبقاء « منطبق » - وتحسينه على الدوام دون إعادة النظر فيه أو تعديله بشكل هام . ولكن جدل هيغل غير موجود ، كما رأينا ، في نظر النيوهيجليين .

من وجهة النظر هذه ، غلوكنر يعارض التصوّر الذي لدى الآخرين عن انحلال الهيجليانية . هذا ، على حد قوله ، لا يخص سوى « هيغل الشيخوخة ، المفكر المنهجي الناجز ، رئيس المدرسة البرليني » ، فيلسوف الدولة المحافظ^(٢٢) دلتاي ، بالعكس ، اكتشف هيغل الشاب الذي وجد « امتلاء الحياة المتحرك » ، الذي دفع المفكر الشاب إلى حلّ معضلات اللامعقول الأزلية . هذا المذهب ، مذهب الشباب لا يمسه انحلال الهيجلية . « هيغل الشيخ هو الذي كان يعيش آنذاك . وفقط هيغل الشيخ هو الذي مات

٢٢ - غلوكنر ، ف . ث . فيشر والقرن السادس عشر ، برلين ١٩٣١ ، ص ١٥٥ وبعدها .

آنذاك». بحيث أن مهمة الحاضر، هي أن «يتغلب على هيغل الشيخوخة مع بقائه أميناً لهيغل الشاب». من هذا التصور، ماركوز، الآتي من فلسفة هايديجر، يستخلص النتيجة التالية: «بالأساس، إن دلتاي يستأنف فلسفة الحياة حيث هيغل تركها»^(٢٣).

من وجهة نظر فلسفة التاريخ، هذا التصور معناه أن هيغل يُقَرَّب من الرومانطيقية أكثر أيضاً. الخط النيوكنطي يطمس الفروق بين مثالية هيغل الموضوعية ومثالية كنتوفميخته الذاتية، والأمر كذلك هنا بالنسبة لكل التعارضات الحادة التي كانت تفصل هيغل عن شيلنغ، وخصوصاً عن شلايرماخر، عن فريدريش شليغل، نوفاليس، سافيني وآدام مولر. نجد هذا الخط السلافي نفسه عند ميتسغر، ترولتش، هوغوفيشر، الخ... على هذه النقطة مرة أخرى غلوكنر هو الذي يُبدي أقصى الجذرية: إنه يضع رابطة وثيقة بين هيغل وشلايرماخر، اللذين، في الواقع، تعارضا بولع طوال حياتهما... يصرح غلوكنر بأن «تاريخاً للهيغلية لا يمكن أن يكتب بصورة مستقلة عن تاريخ لمذهب شلايرماخر»^(٢٤). كرونر نفسه يقع، كما رأينا على خط كنت. ولكن، حين بالضبط إنان مونوغرافيا كرونر الكبيرة يكتب نيكولاي هارتمان تاريخاً للمثالية الألمانية فيه يُسرز بحزم القرابة بين هيغل والرومانطيقية، نجد كرونر نفسه يحیی هذا المؤلف الذي، على حد قوله، يكمل مؤلفه بشكل ممتاز.

هذا التزوير التاريخي لولادة وتأثير الفلسفة الهيغلية، لنقطة انطلاقها ولنموها، يخدم أولاً في حذف الجدل حذفاً جذرياً من طريقة هيغل «المفهومة بشكل صحيح» و«المجددة حسب متطلبات الواقع الراهن»، وثانياً في جعل لاعتقالية فلسفة الحياة هي الأساس المكوّن للتركيب الجديد الجامع لكل الرجعية الفلسفية الألمانية، الذي تجهد النيوهيغلية لتحقيقه.

في مدخل تحليلاته عن هيغل، يفصح كرونر بهذه المفردات عن برنامج هذه العملية: «كان المطلوب إصلاح الكارثة التي سببتها الـ «بان منطقية» (panlogisme)، ونسترجع صيغة ي. إردمان. وما كان لهذا أن يتحقق إلا بالتأكيد بقوة لا على الطابع العقلاني للجدل كما من قبل، بل على طابعه اللاعقلاني»^(٢٥). فهو إذاً لا يصحح إردمان بتصحيحه جديلاً كلمة «بان منطقية»، وهي بحد ذاتها كلمة ملتبسة مزدوجة، بل بالتجائه في تيار الرجعية الفلسفية الأمبريالية المهيمن: تيار اللاعقلانية. البرنامج الذي يضعه هنا سيطبق بوعي عبر تقطيع الفلسفة الهيغلية. يكتب كرونر: «هيغل هو بلا أي شك أكبر لاعتقالي عرفه تاريخ الفلسفة. ما من مفكر استطاع قبله أن يلقي ضوءاً كهذا على المفهوم... هيغل لا عقلاني لأنه يُقِيم عناصر الفكر اللاعقلانية، لأنه ينزع عقل الفكر نفسه... إنه لاعتقالي لأنه جلي، لأن الجدل هو اللاعقلانية حتى محوكة إلى طريقة ومجموعة عقلية، لأن الفكر

٢٣- ه. ماركوز، أونتولوجيا هيغل وأسس لنظرية في التاريخانية، فرانكفورت على الماين ١٩٣٢، ص ٢٧٨.

٢٤- ه. غلوكنر، «الأزمات والتغيرات في تاريخ الهيغلية»، لوجوس، السنة ١٣، العدد ٣، ص ٣٥٥ وبعدها.

٢٥- ر. كرونر، من كنت إلى هيغل، ٢٠٠٢، ص ٧ من المدخل [بان منطقية = منطق عام، معمم، مبسوط كونيا وكملياً].

الجدليّ هو فكرٌ عقليّ - لاعقليّ ، معقول - لا معقول »^(٢٦) . ومتابعاً هذه المحاجة : « الفكر ، بما هو جدليّ ، نظرائيّ ، هو في ذاته لا عقليّ ، أي أنه يتجاوز الفهم إلى الأعلى لأنه حيّ : إنه الحياة فأكراً نفسها »^(٢٧) . ويقول بصلد فينومينولوجيا الروح (تماماً بروح فلسفة الحياة نحو اللاعقلانية . هنا ، الفرق الوحيد الأمريلي) : « عند هيغل ، معضلة المعرفة تتعمّق وتتوسّع إلى أن تصبح معضلة التجربة المعاشة »^(٢٨) هذا ما ينطق بشكل واضح عن المنعطف الذي يوجّه فلسفة الحياة نحو اللاعقلانية . هنا ، الفرق الوحيد بين كرونر وديلتاي ، هو أن هذا الأخير يرفض الجدل ، مستنداً إلى نقد ترندلنبورغ ، ويمضي من النيوكنطية إلى فلسفة الحياة بسلوكه درباً موارباً هو توسيع العضلات الغنوزيولوجية للكنطية ، في حين أن كرونر ينعت الجدل بكل بساطة بأنه لا عقلانية حوّكت إلى طريقة . (حيث نرى مرةً أخرى أن الممثلين الأوائل لتيّار رجعي هم على العموم أكثر انسجاماً وأكثر نزاهة من خلفائهم) .

لا جدوى من إضاعة الوقت في تبيان أن موقف النيوهيغلية هذا ، لا شأن له مع هيغل . بقدر ما عرف عصره أسلافاً لفلسفة الحياة (لا يمكن أن يكون المقصود سوى مدافعين عن « العلم المباشر » ، أي الحلس ، مثل ف . هـ . ياكوبي) ، هيغل كافحهم دوماً بمتهى العزيمة والقوة . وما كان ليكون عنده سوى الإزدراء لـ « تعميق معضلة المعرفة بمعضلة التجربة المعاشة : بالفعل ، أفليس العنصر الأساسي في نظريته للمعرفة وفي فينومينولوجيا الروح - وهو بالتالي عنصر حاضر في شبابه أيضاً - هو أن كل شعور مباشر أو عاطفة مباشرة ، كل واقعة معاشة ، إنما هي مجردة بقدر ما مقولات الفهم وتعيينات التفكير مجردة سواء بسواء ؟ وإن دور العقل ، دور الجدل الذي يتمّ بنفسه ، هو بالضبط أن يتجاوزهما كليهما إلى الأعلى كي يكشف التعيينات العيانية الحقيقية . بالتأكيد ، ما كان هيغل يستطيع بعد ، أن يرى في اللاعقلانية المعضلة المركزية للفلسفة . بل هو لا يستعمل هذا المصطلح إلا في مدلوله الرياضي الدقيق . إلا أن تحليله المعمّم للمعضلات التي تنطرح هنا على المعرفة يكشف بوضوح أنّه ، في هذه الحالات الموضوعية أو الذاتية - التي اعتادت اللاعقلانية الحديثة على استثمارها لغاياتها بحيث تجعل منها بنى أساسية للكينونة ، « ظاهرات أولية » ، حدوداً « أزلية » للفكر - لا يرى شيئاً آخر سوى معضلات ، مهمات ، تنطرح على الفكر العقليّ ، على الفكر الجدليّ . إذاً هيغل لا يعتبر « العنصر اللامعقول » في الرياضيات والهندسة إلا « بداية » ، مؤشراً لـ عقالة »^(٢٩) ، أي معضلة تنطرح على الفكر الجدليّ ، و

٢٦ - نفسه ، ص ٢٧١ وبعدها .

٢٧ - نفسه ، ص ٢٨٢ .

٢٨ - نفسه ، ص ٣٦٤ .

٢٩ - هيغل ، الموسوعة ، الفقرة ٢٣١ .

[أورد لوكاكش هذا الشاهد في الفصل الثاني ، الفقرة آ : ملاحظات تمهيدية على تاريخ اللاعقلانية الحديثة ، بداية الفقرة . (انظر المجلد الأول) : المعضلة بين الجدل واللاعقلانية صادفها هيغل أول ما صادفها في الهندسة والرياضة . . صادفها على قضية العدد الذي لا يقاس ، « اللامعقول » ، الأصم . =

« لاعقلاتها » (هيغل يلاحظ عكساً للمعنى في المفردات الدارجة) يجري تجاوزها على نحو طبيعي بواسطة الجدل . إذاً ليس من شيء أكثر غرابة عن هيغل من تمجيد اللاعقلي كما يعمل النيوهيجليون . لذا فتأويل هيغل من قبل كرونر أمر لا يدافع عنه ، أمر مناهضٌ للعلم . إنه تزوير المواقع العلمية للفلسفة الهيجلية . وهو بالتالي يميز جيداً الاتجاه الأساسي للنيو- هيجلية : إنها استسلام أمام التيار الرئيسي اللاعقلاني في العصر الأمبريالي ، أمام التمهيد الأيديولوجي للفاشية . العنصر الأصيل الوحيد في مسيرة كرونر ، هو أن اللاعقلانية عنده لم تعد ، كما عند دلتاي ، تُقدّم بوصفها حركة مناهضة للجدل : كرونر بكل بساطة يماثل الجدل باللاعقلانية .

تلك بلا أدنى ريب قرينة تعمق للأزمة . سنحت لنا فرص كثيرة ملاحظة أن اللاعقلانية هي إجابة - زائفة عن مسألة واقعية تضعها الحياة ، أنها تحول بعض عناصر هذه المسألة الواقعية إلى جواب شامل وباطل ، إلى جواب رجعي . على الصعيد الفلسفي ، هذه العملية تتحقق في أغلب الأحيان تحت شكل رفض للجدل ، إذ تلك هي أنجع وسيلة كي تحول في اتجاه رجعي الحركة الحقة الأصيلية إلى الأمام التي تحويها هذه المسألة (الواقع) . فقط في سنوات الأزمة ، حول ١٨٤٨ ، يتكوّن عند كيركغارد جدل - زائف موجه بشكل لاعقلاني ضد الطريقة الجدلية . كرونر ، بالطبع ، يكلف نفسه عناءاً أقل . إنه يكتفي بتسمية لاعقلانيته الخاصة ، التي لا تتخطى المستوى الوسطي لفلسفة الحياة ، جدلاً ، إن محتوى فكر كرونر لا يذهب أبداً بعد فكر سابقه من أنصار فلسفة الحياة . الأمر الجديد هو فقط - وهذه قرينة أزمة - « إتيكيت » الجدل .

هذه المجاهرة اللاعقلانية بحزم من جانب كرونر هي ذاتها جدية بالملاحظة نظراً لأنه بالحقيقة يتنمي إلى الفئة المعتدلة من النيوهيجلية . هذا النزوع يظهر بصورة جنزية أكثر أيضاً عند غلوكنر ، الذي لا يرضيه تحليل كرونر تماماً : يجد أنه لا يذهب بعيداً بما فيه الكفاية في هذا الاتجاه . « إن لاعقلانية هيغل لم يتجاهلها كرونر ، بل بالعكس أكدها بقوة . إلا أن هذا الأخير إنما فقط حلّلها ضمناً إن صح القول :

= الهندسة géométrie ، « قياس الأرض » ، علم موضوعه دراسة الامتداد في وجوهه الثلاثة : خط ، مساحة ، حجم . « قابل للقياس » ، commensurable = « له قياس مشترك مع الوحدة » ، متناسب ، متقايس . وهناك نوع من ترادف بين عقل وحساب ، رياضة ، قياس . (نوع من « المسألة قائمة : وحدة وفرق ، أو فرق ووحدة . . .) . منذ زمن فيثاغور ، نسبة قطر المربع الى ضلعه (إذا العدد جذر ٢) - وكذلك نسبة محيط الدائرة الى قطرها (Pi) - هذا ظهر مفارقة ، فضيحة : عدد ، كم ، وغير قابل لأن يقاس ، « غير معقول » ! علماً بأن هذه هي الحالة العامة ، بينما الحالة المعاكسة - « الطبيعية » - ظاهرة - هي الخاصة ! . . . وهذا الأمر ، حسب هيغل البديء ، هو مدخل جيد ينقل من « العقل - الفهم » الى عقل أعلى أو أعمق أو أبداً . جدلية الرياضيات استحوزت على انتباه انجلز ولينين . أما ملركس فلم يكن بعيداً أن يصبح عالماً من علماء الرياضيات . لسوء الحظ : الماركسية الوضعية وغير الجدلية التي سادت لم « تنصف » الرياضيات . وهذا الاهمال للرياضة هو أحد وجوه إهمال الجدل ، المنطق ، العقل] .

بوصفها عنصراً في الطريقة الجدلية^(٣٠) . أما غلوكنر فهو يضع البرنامج التالي : « غرضي أن أجعل واعيةً بكيفية أكثر دقة مما عند هيغل اللحظات اللاعقلية في كل فكر عياني . بودي أن أبين أن هذه اللحظات يمكن أن تُربط على نحو آخر غير ربطها بالجدل لإعطاء طريقة فلسفية علمية »^(٣١) . عقب ذلك يريد غلوكنر تجاوز « بان منطقية هيغل » المزعومة بـ « بان مأساوية pantragisme » . الدراسات عن هيل Hebbel هي التي نشرت هذه الصيغة التي ظهر محتواها الجوهرى ، بين الهيجليين تحديداً ، من زمن ثورة ١٨٤٨ . (فلهلم يوردون وروجه في فرانكفورت ، فر . فيشر في ذكرياته عن مكوثه في شتوتغارت) . هذا المحتوى الجوهرى ، هو ، من جهة ، أنه يجب التعرف في كل « مأساة » من التاريخ على قرار « أزي » من القدر (بالتالي ، إن هلاك بولونيا الإقطاعية أمرٌ نهائي ، لا يستطيع شيء أن يصحّحه ولا حتى مولد ثورة ديمقراطية فلاحية) ، وأنه ، من جهة أخرى ، في أية مناظرة تاريخية ، يجب الاعتراف للرجعية بنفس التبرير الذي للتقدم . تلك إذاً بداية تصفية فكرة التقدم التاريخي الهيجلية .

بالواقع ، فكرة التقدم هذه لم تكن البتة « بان منطقية » ذات تغلّول أبيض . بالعكس . مع بقائه متمسكاً بفكرة التقدم في تطوّر البشرية ، كان هيغل يرى جيداً أن هذا الطريق مؤلف من سلسلة متصلة من مآسي الأفراد والشعوب . هيغل إذاً لا يُشكك بتأتا في وجود المأساوي ، إنما فقط يضعه في المكان العائد له في السياق الإجمالي للتاريخ . (لقد حاولت أن أبين في كتابي ، غوته وعصره ، أن هذا التصوّر على ارتباط وثيق جداً بالفكرة التي هي في أساس فاوست ، وأن هيغل وغوته ، على هذه المسألة ، يتبعان نفس الاتجاه) .

بالمقابل ، إن المؤلفين الذين أتيتُ على ذكرهم ، هيجليين أو هيجليين قدامى ، يحاولون التقرب من لا عقلانية شوبنهاور المناهضة للتاريخ ، حيث ظلّ المأساوي « الكوسمي » يُظهر كل تفكير عن تقدّم اجتماعي أو تاريخي بمثابة « كُفر شنيع » . وحين يستأنف غلوكنر هذه الأفكار ، ثمة هنا أكثر من تطبيق فلسفي لتصوّره للتاريخ ، الذي نعرفه . هذا معناه أن النيوهيجلية تنضمّ إلى ميول فلسفة الحياة التي وجدت تعبيرها باديء ذي بدء في « الحب المشوّم » عند نيتشه ، ثم في « مأساة الثقافة » عند دلتاي ، لتصل ، عن طريق شبنغلر ، إلى علمية هايديجر الوجودية ، التي هي أيضاً ، بطريقتها ، « بان مأسائية » . الاتجاه الذي يجد تعبيره هنا واضح لجميع الذين يعرفون جيداً الفلسفة الألمانية لأمبريالية ما بعد الحرب : هذا معناه أن النيوهيجلية تقترب من رؤية العالم العدمية التي يدافع عنها هايديجر أو ياسبرس ، التي عرفناها .

هكذا فاللاعقلانية ، المتحجّبة تحت مظاهر الجدل ، تجد نفسها موضوعة في مركز طرائقية

٣٠ - هـ . غلوكنر ، هيغل ، م ١٠ ، شتوتغارت ١٩٢٩ ، ص ١١ من المقدمة .

٣١ - نفسه ، ص ٢١ من المقدمة .

النيوهيغليين . و ، بموازاة ذلك ، يجهدون كي يَصِفُوا بعناية ، كلَّ جدل ، من هيغل مجلّد على زعمهم . بعض النيوهيغليين يؤدون هذا العمل بمحاولتهم تقليص جدل هيغل إلى نظرية الأزواج - التنافية الكنتية . تلك حال كرونر بشكل خاص ، فهو يصرّح ، تماماً بروح الكنتية : « الفلسفة لا تستطيع الذهاب إلى ما - بعد نفسها . إنها تكتمل في التناقض » ^(٣٢) . عندذ نيوهيغليين آخرين ، هذا النزوع المناهض للجدل يتأكد بشكل أقوى أيضاً . زيغفريد مارك يصوغ في المفردات التالية موقعه ، الجدل « النقدي » : « النقدية تؤيد ما هو جدلي ، ولكنها تنفي الجدل » ^(٣٣) . بموجب ذلك ، مارك لا يقبل « في كلمة - حد » التجاوز (Aufhebung) الهيجلية سوى « الأبقاء (Erhaltung) والرفع (الرفع إلى أعلى) (Erhoehung) » . أمّا لحظة الـ « tollere » (enlever ، رفع ، نزع ، حذف ، خلع ، سلب) التي تعني « نفي النفي » - فهو يرفضها . لنلاحظ مروراً ، كي نبين بمثال فادح إلى أي حدّ يجهل ويتجاهل النيوهيغليون هيغل ، أن في التحديد الهيجلي للتجاوز ليس الـ tollere البتة مماثلاً لـ « نفي النفي » : عند هيغل النفي (السلب) هو اللحظة المحددة المقررة لكل تجاوز ، بدونه كل تجاوز يكون عبثاً ومحالاً وحاققة ، في حين ان نفي النفي يعين مرحلة الحد الأخير النوعية الخاصة بثلاثية جدلية . ما يجعل هذا الخلط ذا دلالة مميزة هو أن مارك ينبذ هنا بالضبط تحديدات الجدل التي هي متجلّنة بأكثر عمق في الواقع التاريخي . إذ يخلط النفي البسيط ونفي النفي ، ينفي بشكل مزدوج كل العناصر التقدمية والثورية في الطريقة الجدلية : من جهة ، وراء الـ tollere ، يوجد الإنعكاس الأيديولوجي لتغير - كثيراً ما يكون عنيفاً - في التاريخ (جدل الطبيعة لا يهتم إطلاقاً مارك) . من جهة أخرى إن نفي النفي ، حين يُعاد يوضع على قوائمه من قبل المادية ، يشير كذلك إلى التغير الثوري - وكثيراً ما يكون عنيفاً هو أيضاً - للبنية الاجتماعية إلى الطريق الذي يتبعه التقدم خلال التنافيات ، حسب التحليل الذي يعارض به انجلز دوهرنغ ، مستنداً إلى نظريات روسو الاجتماعية ^(٣٤) . حقيقة أن مارك ، الذي يزعم « تجليد » هيغل ، يستطيع ان يتجاهله الى هذا الحد ، تبين إذاً بوضوح ان المهم بالنسبة له في هذه القضية ليس هيغل بقدر ما هو ماركس نفسه : ما يراد هو « دحض » نتائج الماركسية تحت شكل نيوهيغلي وبواسطة جدل زائف مثلما برنشتاين بالأمس القريب كان قد « دحض » -ها بمساعدة نيوكنتية مناهضة للجدل بشكل سافر . النزوع الاجتماعي بقي هو نفسه - زيغفريد مارك هو أيضاً أشترا - ديمقراطي - ، فقط الشكل الفلسفي تغير ، مع تفاقم الأزمة ، تشكل الاتحاد السوفياتي والأحزاب الشيوعية في العالم أجمع ، بما فيه في ألمانيا . يُفهم جيداً أن يكون تيار فلسفي برنامجاً التصالح مع رجعية عصره ، مضطراً إلى المرور بهذا . ولكن هذا يبين - كما على النقاط الأخرى التي جلوناها - أن هؤلاء « المجلدين » لهيغل يعاملونه كـ « كلب فطس » تماماً كما فعل محقّروه من قبل . ومنطقيّ تماماً أن يأخذ مارك موقفاً ضد « هنيان عربية » المفاهيم

٣٢ - ر . كرونر ، تحقيق الروح تبجن ١٩٢٨ ، ص ٢٢١ .

٣٣ - ز . مارك ، مرجع مذكور آنفاً ، م ٢ ، ص ٩٣ .

٣٤ - انجلز ، آنتي - دوهرنغ ، برلين ١٩٥٢ ، ص ١٥٧ وبعدها .

الجدلية لـ فينومينولوجيا الروح . إنه يكتب في هذا الصدد : « بوصوله إلى هذه النقطة الذروة ، الجدل ينقلب حقاً إلى ضده ، يتحول إلى حماقة » .

عند غلوكرز ، هذا الاتجاه يتحوّل إلى لا عقلانية متعمّدة . إنه يدافع عن هيغل ضدّ لوم الـ « بان منطقية » ، ولكن هذا اللوم يبدو له مع ذلك مفهوماً ومبرراً بسبب نظرية هيغل عن التناقض : « بالنسبة لي ، ليست نظرية التناقض في عداد العناصر الحاملة لمستقبل التي تحويها الفلسفة الهيجلية » (٣٥) . أجل ، ينبغي الاعتراف بالوجود التاريخي لهذه النظرية ، ولكنه هو ، غلوكرز ، - يضيف غلوكرز - ، لا يستطيع أن يقبلها في منظومته . . . التناقض ظاهرة منطقية ذات أهمية مركزية ، وسيكون له محلّه في المنظومة ، لكنه لا يستطيع أن يحدّد الطريقة . هنا أيضاً يتجلى بكل وضوح طابع النيوهيجلية الذي هو كونه مناهضاً للجدل بشراصة في كل المسائل الجوهرية . مع رفعهم القُبعة بشكل غامض في تحية للجدل غير ذات أهمية ، يجسّبونه في « منطقة حماية » معزولة بعناية عن الواقع الاجتماعي ، هي المنطق النيوكنطي ، الذي هو محض - ذاتي ، بطبيعة الحال (كما كان النيوكنطي الاشتراكي - الديمقراطي ماكس أدلر قد « طهر » نظرية التناقض من محتواها الثوري) ، ويشكّكون في إمكان تطبيقه على الواقع . لهذا السبب ، غلوكرز يلخّص في هذه المفردات الوجوه الإيجابية والوجوه السلبية لفلسفة هيغل : « محاولة هيغل ، كانت هي التفكير عياناً ، الفلسفة موضوعياً ، الوجود ماهوياً كفيلسوف (هنا ، غلوكرز يحوّل هيغل كيركغاردياً : فما ينعت به هيغل حقاً وحقيقة هو تحديداً ، ما ، حسب كيركغارد ، ينقص ولا بدّ أن ينقص الجدل الهيجلي من وجهة نظر الوجودية الكيركغاردية . هذه المرة أيضاً ، « ينقذون » هيغل بأسلوب غير مقبول ، قوامه إدخالهم في منظومته بطريقة التهريب محتويات غريبة عنها بالجواهر - ج.ل.) ، الرضوخ للشيء في نفسه ، التموّقع في ما وراء الواقعية والمثالية (إذاً اختيار « الطريق الثالث » الامبريالي في الفلسفة ، وبالتالي ، واقعياً ، تبني هوية مثالي ذاتي على طريقة ماخ - ج.ل.) . . . وهذا كله ، هوما نريده اليوم نحن أيضاً » (٣٦) . لنوضح أن هيغل حلّ هذه المعضلة على نحو جدلي ، أي بطريقة مغلوطة ، حسب غلوكرز .

إذاً ، مع إغداقها كمية من المدح عليه ، النيوهيجلية « تبيد » جدل هيغل لإبادة قطعية كملك التي كان يحققها بالأمس هايم أو ترندلنبورغ بسجالهما العنيف ضلّه . الفيلسوف الحديث الوحيد الذي له موقف إيجابي من الجدل ، نيكولاي هارتمان ، يعطي عنه ترجمة مصوّفة تماماً ، تجعله هبة خفية من الله للعبري : « لا يمكن أن نفصل عسفاً الجدل عن فكر هيغل . . . فهو ، كأنه هبة من السماء ، من نصيب نفر من الأفراد . وهؤلاء عندئذ يخلقون به أعمالاً يتبعها الآخرون مع فهمها بالكاد ، بناءات إيديولوجية لا يستطيع الآخرون أن يفكروها من جديد إلا بشكل غير حذق ومع سلوكهم سبلاً مواربة .

٣٥ - غلوكرز ، هيغل ، نفسه ص ١٢ من المقدمة .

٣٦ - نيكولاي هارتمان ، هيغل ، برلين ١٩٢٧ ، ص ١٧ وبعدها .

في هذا ، موهبة الفكر الجدلي يمكن أن تقارَن تماماً بالموهبة الفنيّة ، بالعبقريّة . ذلك شيء نادر ، أندر من أية موهبة ذهنية أخرى ، ولا يمكن اكتسابه بالدراسة . . . » (٣) . هذه المرافقة تجعل هي أيضاً من هيغل « كلباً ميتاً » . فجميع الذين قرؤوا حقاً فينو مينولوجيا الروح ودرسوا ، ولو قليلاً ، سوابقها ، لا يمكن أن يجهلوا أنّ صفة عدم إمكان تعلّمه ، التي يعزوها هارتمان لجدل هيغل ، وواقعة مقارنتها بمواهب الفنان ، تميّزان بالضبط تصوّر شيلنغ للجدل ، في حين أنّ طرائقية الفينو مينولوجيا ، التي هي موجهة بقوة سجالية كبيرة ضدّ هذا التصوّر عينه ، تُعلن بالضبط أنّ الجدل في جوهره هو في متناول كل كائن . بدون تعنيف هيغل ، يمكن الذهاب حتى القول إن إحدى النوايا الرئيسية للفينو مينولوجيا كانت عرض أنّ الجدل يمكن تعلّمه ، وأنه ، مأخوذاً في مجمله ، قد كُتب - بين أمور أخرى - لتبيان كيف يستطيع الفكر العادي العام أن يرتفع بدرجات حتى الجدل . المهم هنا أيضاً ، ليس الاختلاط الكبير الذي يسود في تأويل هيغل - فهو ليس مهماً إلا كقرينة - بقدر ما هو الاستسلام الذي يفترضه أمام نظرية - المعرفة الأرستقراطية التي تدافع عنها اللاعقلانية . في جميع المعضلات ، إن تأويلات هيغل التي يعطيها مفكرو ذلك الزمن ، وهم عدا ذلك بالغو الاختلاف فيما بينهم ، تكشف سمة مشتركة : عجز المثقفين الألمان أمام التحويل الفاشستي للفلسفة باللاعقلانية .

يتبيّن إذاً أنّ آل هيغل الذي أتت الإمبريالية الألمانية بـ « بعثه » ليس له شيء مشترك ، لا من وجهة نظر تاريخية ولا من وجهة نظر منهجية ، مع اتجاهات هيغل التقدمية . بالعكس تماماً ، ثم يحفظون بعناية وينمّون بحبّ كلّ العناصر المحافظة أو الرجعية في منظومته . لقد أتاح لنا عدد من التحليلات التفصيلية رؤية ما الذي كان الضحية الرئيسية لهذا « التجديد » لهيغل : كان الطريقة الجدلية . وليس هذا بتاتاً صدفة . بالفعل ، في الفلسفة الحديثة ، ليس جدل هيغل طريقة بين طرق أخرى . حسب تكوّنه وفي جوهره ، إنه مواصلة - في مستوى أعلى - مواصلة الجهود التي بذلها خيرة المفكرين منذ عصر النهضة بغية إعطاء أساس فلسفي لعقالة وتقدّم الصيرورة الإنسانية . المستوى الأعلى الذي بلغه هيغل مرده إلى الحالة التاريخية الجديدة التي كان عليه فيها أن يقبض مفهوماً على العقالة والتقدّم : الحالة التاريخية والاجتماعية المتأثّية من الثورة الفرنسية . هذا يعني ، أولاً ، أنه قبض على العقل في جوهره التناقضي ، أنّه ، بتعبير آخر ، إذ عارض تقليد جميع فلاسفة الأنوار تقريباً ، الذين كثيراً ما - ولكن ليس دائماً - كان لديهم تصوّر خطّي ومباشر أكثر مما يجوز بكثير عن الرابطة بين العقل والحياة ، كان يرى في التناقض نفسه الحياة الموضوعية التي بها يتجلّى العقل في الحياة . بتبسيطهم وإضعافهم هذه الوحدة التي لا انفصام فيها ، وحدة التناقض والعقل ، لجعلوها « بان منطقية » ، كان خلفاء هيغل منذ ثورينغرفون عن طريقته الجدلية . مع النيوهيجلية ، كما رأينا ، المجادلة المقادة ضدّ هذا الانحراف تفضي الى مماثلة الجدل واللاعقلانية : إلى تزيف تام لطريقة هيغل التي لا يبقى فيها بنتيجة ذلك أي أثر من هذه العقالة التي

كانت إلى هنا باقية تحت شكل باهت. ثانياً ، إن الطريقة الجدلية تعني دفاعاً تاريخياً عن التقدم . الردّة الفلسفية التي أعقبت الثورة الفرنسية تؤسّس قبضاً على التاريخ صفّيت منه كلُّ فكرة عن تقدم ، وبشكل خاص يعلن كلّ انقلاب اجتماعي مناهضاً للتاريخ. وللإفصاح باقتضاب عن معنى طريقة هيغل الجدلية ، نقول : إنه ، على العكس - بارتباط وثيق مع المكان المركزي الذي تحتله مقولة التناقض - التدليل على أن السبل المعقّلة وغير النظامية التي يسلكها التاريخ إنما تكشف عن معقوليته العميقة ، غالباً المخفية في المعرفة المباشرة . ولهذا السبب ، إستطاع ماركس أن يؤسّس المادية التاريخية والجدلية ، وهو يرتبط بهيغل . هذا ، بطبيعة الحال ، مع البدء بإخضاع مثاليته (بما في ذلك النتائج المترتبة عليها فيما يتصل بالمحتوى وبالطريقة) ، منظومته الرجعية ، الخ لنقد لا يرحم . بيد أن عمق هذا النقد الذي يصيب كل وجوه المذهب ، وطابع الماركسية الجديد كفاء نسبة إلى هيغل ، وخلق هذه الطريقة الجديدة ، طريقة المادية الجدلية ، التي تعارض جدل هيغل المثالي ، لا شيء من ذلك كله يحذف وجود هذا الانتساب النقدي لهيغل . إذ أن المادية التاريخية والجدلية هي تصوّر العالم الذي يجد فيه تقدّم التاريخ وقوانينه التي تُعرّف بالعقل تعبيرهنّ تحت الشكل الأعلى ، التصوّر الوحيد للعالم الذي يستطيع أن يعطي أساساً فلسفياً منسجماً لفكرتي التقدم والعقل . لقد رأينا أن النيوهيجلية ما هي - دون أن تُقرّ بذلك دوماً - سوى رأس حربة سجالية ضدّ تحوّل جدل هيغل على يد ماركس . ورأينا كذلك أن الشكل العلمي لهذه المساجلة لم يكن شيئاً آخر سوى تشويه للفلسفة الهيجلية يصفّي منها الجدل وفكرة التقدم والعقالة . ولذا ، فالنيوهيجلية التي كثيراً ما كانت ، في نواياها الذاتية ، تبدو محاولة لمقاومة سيادة « فلسفة الحياة » اللاعقلانية ، تصبّ في هذا التيار العام الذي يعمل على تدمير العقل في العصر الامبريالي . في هذا المنظور ، ليس تجديد هيغل سوى محاولة تقوم بها بعضُ الشرائح ، الرجعية باعتدال ، من البرجوازية الألمانية ، للوصول الى تسوية مع الأشكال المتطرّفة في الرجعية .

لكن محاولة التسوية هذه باءت بالفشل . إن انتصار الأوساط الرجعية من البرجوازية الامبريالية في ألمانيا قد أدّى في الفلسفة إلى انتصار الجناح المتطرّف لـ « فلسفة الحياة » اللاعقلانية تحت شكله الأسفل ، « تصوّر العالم لدى القومية - الاشتراكية » . بطبيعة الحال ، النيوهيجليون حاولوا أيضاً انتهاج سياسة تسوية مع الفاشية المعلّنة . نحو الخارج ، كان لهذه الجهود قاعلة واضحة : كان هتلر مضطراً لأن يُبقي ، بشكل ما أياً كان ، نشاط الجامعات (ولو بسبب البلدان الأخرى) ، وكان النيوهيجليون معروفين بكونهم على ما يكفي من الرجعية ليستحقّوا السماح بوجودهم من قبل القومية - الاشتراكية المنتصرة . (وحلهم النيوهيجليون « غير الآريين » ، مثل كرومر ، أرغموا على الهجرة) . النيوهيجلية بقيت إذاً تعيش حياة منقوصة . بل في غوتنجن ظهرت مدرسة نيوهيجلية خاصة في فلسفة الحقوق (بندر ، بوسه ، لارنيس ، الخ . . .) . ظلّت تصدر وثائق ، مونوغرافيات ، الخ .

النيوهيجليون قدّموا مراراً عروضاً للهتلرية في السلطة : أوصوها بهيغل كإيديولوجي رجعي جدير

بالثقة . سنكتفي بذكر مثال من بين هذه المحاولات العديدة : هربرت فرانكس استشهد بواقع أن هيغل في إيطاليا هو فيلسوف الفاشية الرسمي « في حين أنه في ألمانيا يتلقى حالياً الكثير من علامات العداء : لو كلفوا أنفسهم مع هيغل كل العناء الذي يستحقه هذا الذهن الكبير ، لما تأخروا عن فهم أن المفهوم الهيجلي لنظام الدولة يحوي بشكل عميق مفاهيم الحياة ، الجسم الحي ، الدورة العضوية ، القومية المكشوفة في الروح ، وهي المفاهيم التي من شأنها أن ترفع بالضبط فكرة « النظام القومي » الحية فوق المفهوم التافه المبذل عن ميكانيكية تخطيطية مبسطة للدولة » (٣٧) . وهاكم كيف تُقدّم لهتلر باقيةً من جميع العناصر الرجعية في المنظومة الهيجلية لدفعه إلى عطف أكبر تجاه الهيجلية !

غير أن هذه المحاولات فشلت . ففي تظاهرة رسمية ، أثناءها رسم روزنبرغ خطاً فصل دقيقاً واضحاً بين « التصور القومي - الاشتراكي للعالم » وعروض « المتعاطفين » ، أعلن روزنبرغ أن القوميشتراكية لا تعترف كأجداد روحيين ، كسلطات كلاسيكية خاصة بها ، إلا بفاغنر ، نيتشه ، لاغارد ، وتشمبرلين (٣٨) . والحال ، يعلم الجميع أن لاغارد وتشمبرلين كان لهما موقف بالغ العداء تجاه هيغل . الأول لا يعتبره ألمانيا - شأنه شأن غالبية مفكري وشعراء الحقبة الكلاسيكية : « إن أدبنا الكلاسيكي في القرون الأخيرة . . . ألماني لأن بعض مؤلفيه كانوا ألماناً ، لا من حيث هو أدب : من جهة ، إنه يستوحي الكوسموبوليتية ، ومن جهة أخرى ، إن المثل الأعلى الذي إليه يطمح مستعار من الإغريق واللاتين . هيغل حوّل إلى سكولا ستيقا محتوى هذا الأدب ، طامساً - وهذه واقعة مميزة - بالضبط أفضل عناصره » (٣٩) . أما تشمبرلين فيرى في هيغل « توما أكويني بروتستانتياً » (٤٠) ، وهذه كلمة تعني عنده الكثير ، ما دامت روما ، كما سنرى حين سنفحص عمله ، تمثل بالنسبة له « فوضى أو خليط الشعوب » مصدر كل الداء . وبما أنه يعتبر كمنط - المؤول صوفياً ، في اتجاه فلسفة الحياة والنظرية العرقية - مؤسس تصوّره الخاص العرقي للعالم ، فهو بازدرأ أطروحة التواصل في التطور الفلسفي الذاهب من كمنط إلى هيغل . « كمنط هو أبرز مدافع عن الحلول العلمية المحض . غير أن كُوتشتين جهلة أو فاسدين ما زالوا يخذعون الجمهور بتأكيدهم أن هناك رابطة عضوية بين فلسفة فيخته وهيغل وفلسفة كمنط ، الأمر الذي لا يسمح لنا بعد الآن بأن نفهم حقاً وأن نعمّق جدّاً تصوّرنا للعالم . . . » .

روزنبرغ يقلدهما معارِضاً هيغل بعنف (٤١) . يفصح بوضوح عن الدافع المقرّر الذي بسببه تنبذ الرجعية المتطرّفة هيغل : لهيغل علاقةٌ مع الماركسية . هذا التصريح يحوّل دفعة واحدة إلى عدم ، جميع

٣٧ - ه . فرانكس ، من هردر حتى هيغل ، فرانكفورت - على - الماين ١٩٣٨ ، ص ١٤٩ .

٣٨ - روزنبرغ ، تكون الفكرة ، مونيخ ١٩٣٦ ، ص ١١ وبعدها .

٣٩ - لاغارد ، ثلاث مقالات ألمانية ، لايبزيغ ، ص ٢٠٤ وبعدها .

٤٠ - تشمبرلين ، أسس القرن التاسع عشر ، طبعة شعبية ، ص ٨١٦ و ٩١٨ .

٤١ - روزنبرغ ، أسطورة القرن العشرين ، مونيخ ١٩٣١ ، ص ٥٢٥ .

محاولات التسوية التي قام بها الاشتراكيون - الديمقراطيون منذ برنشتاين حتى زيغفريد مارك ومحاولات نيوهيجلي ما بعد الحرب على حد سواء : إن « منظر » القومشتركية لا يقبل أية تسوية على هذه المسألة . من جهة أخرى ، إن روزنبرغ ، كما سنرى ، يرفض ، بحزم ، المعقولة فيما يخص التاريخ والنظرية الهيجلية للدولة . هنا ، نلاحظ فشل جميع العروض التي تقدم بها النيوهيجليون للرجعية السابقة للفاشية والفاشية . هذه الرجعية تُتابع طريقها نحو تحطيم العقل تحطيماً كاملاً : إنها تشترط كل شيء أولاً شيء . باستجابتها للاعلاية فلسفة الحياة ، لم تحصل النيوهيجلية إلا على نتيجة واحدة : نزع سلاح بعض المثقفين ، الذين ، لولا هذا « المسند » الايديولوجي ، لكانوا ربما أبدوا مقاومة أقوى ضد التحول الفاشي للفلسفة .

ثم تُطبّق الفلسفة الرسمية للفاشية الألمانية ، تطبيقاً وجدانياً أميناً ، الخطأ الذي أشار به روزنبرغ ، وهو خطر رفض هيجل . ألفريد بملر ، الذي عُيّن مباشرة بعد استلام هتلر للسلطة أستاذاً للتربية السياسية في جامعة برلين ، يعرب بوضوح عن هذا البرنامج في خطابه الافتتاحي : « النقد المنهجي للتقليد المثالي هو إحدى مهامنا في المستقبل »^(٤٢) . مستخدماً أعمال ما ينكه وروزنساغ وغلوكنر السابقة - أجل ، مع تأويلها ضد معناها الحقيقي - ، يكافح في هيجل فيلسوف القومية - الليبرالية الجديدة بالاحتقار : « القومية - الليبرالية ، التي كانت إيديولوجيتها قد تأسست على يد هيجل ، كانت الشكل الأحدث الذي اتخذته هذا التركيب للأنوار والرومانطيقية الذي كانت رسالة نيتشه أن يحطّمه »^(٤٣) . وحين نيتشه يتعرض بحق لدولة زمنه ، فهذا لأنه ، حسب بملر ، « إذ كانت ترسل غريزة أمينة » ، فقد كان يعتبر « دولة هيجل التامة دولة ثقافية . . . ما يكافحه نيتشه ، هو روح فايمار المتجسّد في الدولة »^(٤٤) . بالطبع ، كل الفاشست الألمان متضامنون مع بملر في هذا النضال الذي يزاوله ضد أي نوع من رابطة بين دولتهم الخاصة والثقافة .

في ميدان الفلسفة بالمعنى الحقيقي الخاص ، إن الفلسفة الرسمية للمهترية تكافح أيضاً في هيجل ، الرجل الذي أكمل وأتم الحركة الكبيرة البائدة مع ديكرات والتي شملت أوروبا كلها . هيجل إذاً هو أيضاً أحد هذه المنتجات الخطيرة المستوردة من الغرب ، التي على القومشتركية أن تصفّيها . في كتاب فرانتس بوهم ، وجهة النظر هذه معروضة على النحو الأوضح : « مع ديكرات ، الرجل المتسبب إلى الغرب : الانسان الأحد ، المجنّز في شعب ، محلّ محله . . . الانسان الأوروبي . . . نتاج معقولة غير واقعية ومفصلة عن التاريخ »^(٤٥) .

هذا التطور يبلغ ذروته في عيجل : « هيجل يكمل ويُتم بكيفية لا نظير لها وعي الغرب نسبة إلى

٤٢ - بملر ، اتحاد الرجال والعلم ، برلين ١٩٣٤ ، ص ١٣٥ .

٤٣ - بملر ، نيتشه ، الفيلسوف والسياسي ، لايبزيغ ١٩٣١ ، ص ١٣٤ .

٤٤ - نفسه ، ص ١٣٣ .

٤٥ - بوهم ، ضد الديكراتية ، لايبزيغ ١٩٣٨ ، ص ٥٥ .

تاريخ الفلسفة فالتصور الهيجلي للتاريخ هو ، بشكل خاص ، الذي أعطى الديكارتية تسويغاً عنيداً ، بعد أن كان النضال ضد الديكارتية قد زاوله خلال قرون خيرة الفلاسفة الألمان . كما ، بالعكس ، تصور هيجل الكلي- الكوني هو الذي خفض موضوعات تاريخ الفلسفة الألمانية الى مستوى الفلسفة الغربية ودفنها جزئياً مدة قرن كامل^(٦٦) . هنا ، هجوم الفاشست ضد هيجل يمتد منطقياً الى فلسفة العقل في كل أوروبا . يقاتل هيجل لأنه أنجز الحركة التي تنفرز عن التصور الوُسْطوي للعالم ، والتي كان قد دشنتها ديكارت . إن النضال الذي يقوم به أنصار هتلر لإبادة كل الثقافة التقدمية الأوروبية يجد هنا صياغته على صعيد تاريخ الفلسفة . بالطبع ، ليست لايدولوجي الفاشية في هذا الأمر أية أصالة . لقد عرفنا التقليد المناهض لهيجل والذاهب من شوبنهاور الى تشمبرلين . ولكن حقيقة أن النضال ضد هيجل مضطراً الى الصعود حتى ديكارت ليست جديدة ، هي كذلك ، في الفلسفة الرجعية : شيلنغ الحقبة الأخيرة كان البادئ ، وخلفاؤه كانوا إدوارد فون هارتمان ومدرسته . الهجمات التي يشنها بوهم ضد فكرة التقدم تبين أننا ، بذهابنا الى عمق الأشياء ، نجد هنا أيضاً معضلات سبق لنا أن أبرزنا أهميتها المركزية : « التقدم ، هو التنامي المتدرج لما هو موجود من الآن . وهذا معناه إنكار كل طابع خلاق عن الصيرورة التاريخية وحرمان المستقبل من حقوقه بتسبيق فظيع »^(٦٧) . كما الحال دوماً في المساجلات التي من هذا النوع ، بوهم يتجاهل المفهوم الهيجلي للتقدم التاريخي والجدلي (وبالأحرى المفهوم الذي تعتمده الماركسية) ويضع في مكان الصدارة التصور المتبذل للتقدم بوصفه التصور الوحيد الممكن .

هكذا فالنيوهيغلية ، مع هيجلها المكيف حسب أذواق الرجعية الامبريالية ، لا تستطيع أن تفرض نفسها ولا أن تفرض القبول بـ « تركيب » جميع التيارات (باستثناء المدافعين عن التقدم) الذي كانت تطمح إليه . سمحوا لها بالعيش في الزوايا المظلمة من بضع جامعات ألمانية . أما إسهامها في إنماء الفلسفة فهو يساوي الصفر . الفائدة الوحيدة التي يستطيع تطورها أن يقدمها لمؤرخ الفلسفة هي من نوع سلبي : إن تاريخ النيوهيجلية يبين كل غرور التسويات الفلسفية ، كل عجز الذين يترددون في إبداء مقاومة حازمة ضد التيارات الرجعية الرئيسية ، وكم هي قليلة قيمة الخلقات والتحفظات في انقلابات التاريخ . من وجهة النظر هذه ، إن تطور النيوهيجلية مليء بالتعاليم لأنه الانعكاس الفلسفي للدور الذي لعبته وستلعبه أيضاً في المستقبل الليبرالية المنحطة على نحو متعاطف (وألوانها) في تاريخ الاندفاع الرجعي ، في تاريخ الفُشْستة .

٤٦ - نفسه ، ص ٢٤ وبعدها .

٤٧ - نفسه ، ص ٩٩ .

الفهرس

الفصل الرابع : فلسفة الحياة في ألمانيا الامبريالية .

- ٧ . ١ . جوهر ووظيفة فلسفة الحياة .
١٩ . ٢ . دلتاي ، مؤسس فلسفة الحياة في العصر الإمبريالي .
٣٩ . ٣ . فلسفة الحياة قبل الحرب (زيمل) .
٥٣ . ٤ . الحرب وما بعد الحرب (شبنغلر) .
٦٥ . ٥ . فلسفة الحياة في عصر « التثبّت النسبي » (شه لير) .
٧٧ . ٦ . أول أيام صيام الذاتوية الطفيلية (هايديجر ، ياسبرس) .
١٠٣ . ٧ . « فلسفة الحياة » السابقة للفاشية والفاشية (كلاغس ، ينجر ، بلمر ، بوهم ، كريك ، روزنبرغ) .

١١٧

الفصل الخامس : النيوهيجلية .

هذا الكتاب

"فلسفة الحياة" هي الايديولوجيا
المهيمنة في العصر الامبريالي في ألمانيا.
ليست مدرسة، بل اتجاه يطبع كل المدارس.
نفوذها يتجاوز دائرة الفلسفة والجامعات،
يمتد على الأدب والجمهور... وهي ظاهرة
دولية. في ألمانيا تلعب دوراً رئيسياً في خلق
المناخ الممهد للنازية.

فما هي "فلسفة الحياة" ومن هم
ممثلوها وما هي مذاهبهم؟

دلتاي، زيمل، شبنغلر، ماكس شلر،
هايد يغر وياسبرس، كلاغس... روزنبرغ.
ثم ما هي النيوهغلية؟ كيف "جددوا"
هيجل؟... وما هو هيجل الحقيقي غير "المجدد"؟
مسيرة فشستة الفلسفة، وموقع
الوضعية الرديف.

خط لوكاش: الجدل المادي والتاريخي،
"وحدة العقل والتناقض"، أو العمل
ضدّ اللاعقل الراكب على خصي العقل.

تحت الطبع: المجلد الرابع (الأخير)
السوسيولوجيا الألمانية، الدراوية الاجتماعية
ومذهب العرف والفاشية، للعقلانية ما بعد الحرب
العالمية الثانية



دار الحقيقة - بيروت

ص. ب. ٨١٤٧

الضمن: ١٣ أ. ب.
أو ما يعادلها

Thanks to
assayyad@maktoob.com

To: www.al-mostafa.com